





73.43

41

C. 2.

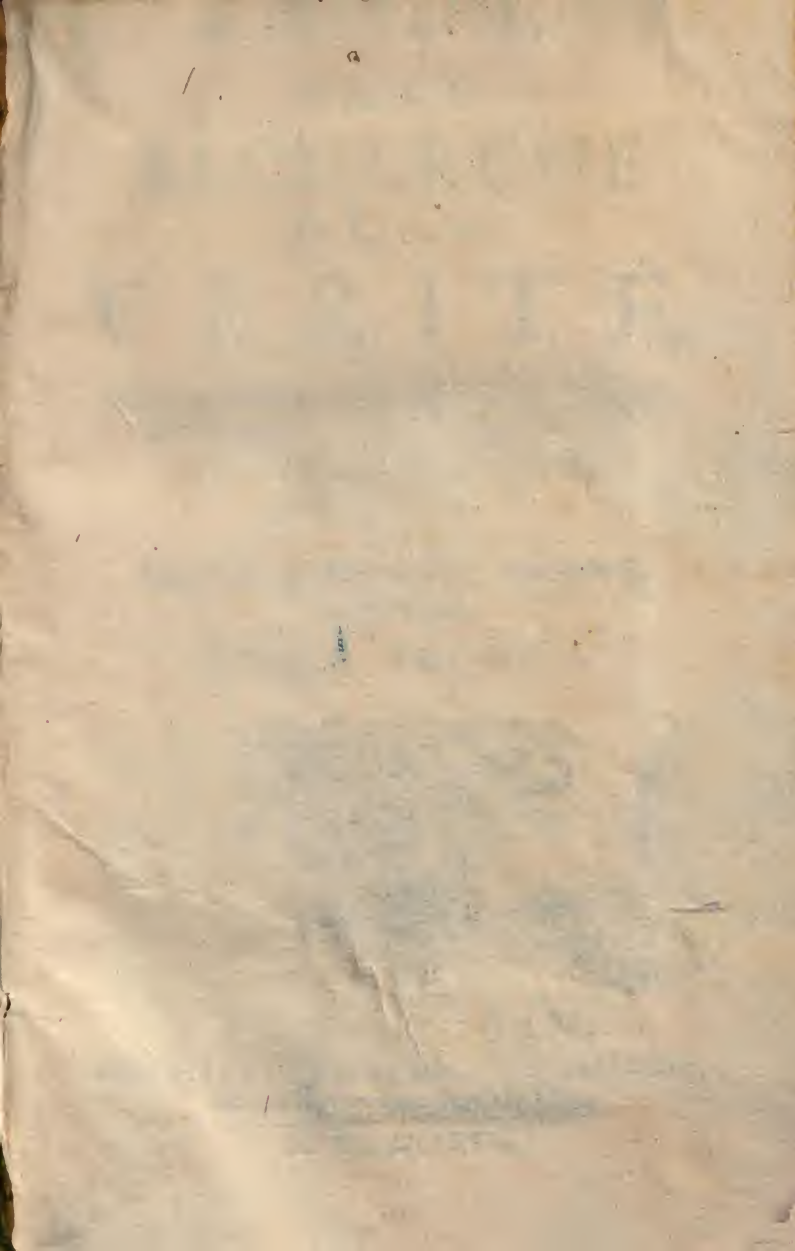
14

5

A

11







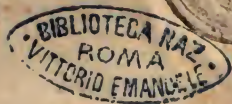
ad unum D. Josephi Canonici C. R. S.

DE LA
RECHERCHE
DE LA
V E R I T É.

*Où l'on traite de la nature de l'Esprit
de l'homme, & de l'usage qu'il en
doit faire pour éviter l'erreur
dans les Sciences.*

Nouvelle Edition revueë, corrigée &
augmentée

TOME SECOND.



A A M S T E R D A M,
Chez HENRY DESBORDES, Marchand Libraire,
dans le Kalver-Straat près le Dam.

M. DC. LXXXVIII.

RECEIVED

APR 13 1861

PAID

TO THE

LIBRARY

OF THE

CONGRESS

OF THE

UNITED STATES

OF AMERICA

WASHINGTON

1861

NO. 1

1861

1861



DE LA
RECHERCHE
DE LA
VÉRITÉ.

LIVRE CINQUIÈME.

DES PASSIONS

CHAPITRE PREMIER

De la nature & de l'origine des Passions en général.

BIBLIOTECA NAZ.
VAT. ROM.
EMANUELE.



L'ESPRIT de l'homme a deux rapports essentiels ou nécessaires fort différens ; l'un à Dieu, l'autre à son corps. Comme pur esprit, il est essentiellement uni au Verbe de Dieu, à la sagesse & à la vérité éternelle ; car ce n'est que par cette union qu'il est capable de penser, ainsi que l'on a vu dans le troisième Livre. Comme esprit humain, il a un rapport essentiel à son corps ; car c'est à cause qu'il lui est uni qu'il sent & qu'il imagine, comme l'on a expliqué dans le premier & dans le second Livre. On appelle *sens*, ou *imagination* l'esprit, lorsque son corps est cause naturelle ou occasionnelle de ses pensées : & on l'appelle *entendement*, lors qu'il agit par lui-même ; ou plutôt lorsque Dieu agit en lui & que sa lu-



CHAP.

I.

mière l'éclaire en plusieurs façons différentes, sans aucun rapport nécessaire à ce qui se passe dans son corps.

Il en est de même de la volonté de l'homme. Comme volonté, elle dépend essentiellement de l'amour que Dieu se porte à lui-même, de la loi éternelle, en un mot de la volonté de Dieu. Ce n'est que parce que Dieu s'aime, que nous aimons quelque chose : & si Dieu ne s'aimoit pas ; ou s'il n'imprimoit sans cesse dans l'ame de l'homme un amour pareil au sien, c'est-à-dire ce mouvement d'amour que nous sentons pour le bien en general, nous n'aimerions rien, nous ne voudrions rien, & par conséquent nous serions sans volonté ; puisque la volonté n'est autre chose que l'impression de la nature, qui nous porte vers le bien en general, comme nous avons déjà dit plusieurs fois.

Premier
Livre
Ch. I. &
ailleurs.

Mais la volonté, comme volonté d'un homme, dépend essentiellement du corps ; car ce n'est qu'à cause des mouvemens du sang & des esprits qu'elle se sent agitée de toutes les émotions sensibles. J'ay donc appelé *inclinations naturelles* tous les mouvemens de l'ame, qui nous sont communs avec les pures intelligences, & quelques-uns de ceux auxquels le corps a beaucoup de part, mais dont il n'est qu'indirectement & la cause & la fin, je les ai expliquées dans le Livre précédent : Et j'appelle ici *passions* toutes les émotions que l'ame ressent naturellement à l'occasion des mouvemens extraordinaires des esprits animaux & du sang. Ce sont ces émotions sensibles qui seront le sujet de ce Livre.

Quoique les passions soient inséparables des inclinations, & que les hommes ne soient capables de quelque amour ou de quelque haine sensible, que parce qu'ils sont capables d'un amour & d'une haine spirituelle ; on a crû cependant qu'il étoit à propos de les traiter séparément, afin d'éviter la confusion. Si l'on considère que les passions sont beaucoup plus fortes, & plus vives que les inclinations naturelles, qu'el-

qu'elles ont pour l'ordinaire d'autres objets , & qu'elles sont toujours produites par d'autres causes ; on reconnoitra que ce n'est pas sans raison qu'on sépare des choses qui sont inséparables par leur nature.

Les hommes ne sont capables de sensations , & d'imaginations , que parce qu'ils sont capables de pures intellections , les sens & l'imagination étant inséparables de l'esprit ; & néanmoins personne ne trouve à redire que l'on traite séparément de ces facultez de l'ame , quoi qu'elles soient naturellement inséparables.

Enfin les sens & l'imagination ne diffèrent pas davantage de l'entendement pur , que les passions diffèrent des inclinations. Ainsi il falloit séparer ces deux dernières facultez , comme on a coûtume de séparer les trois premières ; afin de faire mieux discerner ce que l'ame reçoit de son Auteur par rapport au corps , d'avec ce qu'elle tient de lui sans ce rapport.

Le seul inconvénient qui naîtra naturellement de cette séparation de deux choses naturellement unies , sera comme il arrive toujours dans de pareilles occasions , la nécessité de répéter quelque chose de ce qu'on a déjà dit.

L'homme est un , quoiqu'il soit composé de plusieurs parties , & l'union de ces parties est si étroite qu'on ne peut le toucher en un endroit qu'on ne le remuë tout entier. Toutes ses facultez se tiennent & sont tellement subordonnées , qu'il est impossible d'en bien expliquer quelqu'une sans dire quelque chose des autres. Ainsi en tâchant de se faire un ordre pour éviter la confusion , l'on se trouve obligé de répéter. Mais il vaut mieux répéter que de confondre , parce qu'il faut se rendre intelligible : & dans cette nécessité de répéter , ce qui se peut faire de mieux , est de répéter sans ennuyer.

Les *passions* de l'ame sont des impressions de l'Auteur de la nature , lesquelles nous inclinent à aimer notre corps , & tout ce qui peut être utile à sa conservation : comme les *inclinations* naturelles sont des

impressions de l'Auteur de la nature , lesquelles nous portent principalement à l'aimer comme souverain bien.

La cause naturelle ou occasionnelle de ces impressions est le mouvement des esprits animaux , qui se répandent dans le corps pour y produire & pour y entretenir une disposition convenable à l'objet quel'on apperçoit , afin que l'esprit & le corps s'aident mutuellement dans cette rencontre. Car c'est l'ordre de Dieu , que nos volontez soient suivies des mouvemens de nôtre corps , qui sont propres pour les exécuter ; & que les mouvemens de nôtre corps , lesquels s'excitent machinalement en nous par la vûë de quelqu'objet soient accompagnez d'une passion de nôtre ame , qui nous incline à vouloir ce qui paroît alors utile au corps. C'est cette impression continuelle de la volonté de Dieu sur nous , qui nous unit si étroitement à une portion de la matière ; & si cette impression de sa volonté cessoit un moment , nous serions dès ce moment délivrez de la dépendance , où nous sommes , de tous les changemens qui arrivent à nôtre corps.

Car on ne peut comprendre comment certaines gens s'imaginent , qu'il y a une liaison absolument nécessaire entre les mouvemens des esprits & du sang , & les émotions de l'ame. Quelques petites parties de la bile se remuent dans le cerveau avec quelque force : Donc il est nécessaire que l'ame soit agitée de quelque passion ; & que cette passion soit plutôt la colere que l'amour. Quel rapport peut on concevoir entre l'idée des défauts d'un ennemi , une passion de mépris ou de haine , & entre le mouvement corporel des parties du sang qui heurtent contre quelques parties du cerveau ? Comment se peut-on persuader que les uns dépendent des autres ? & que l'union ou l'alliance de deux choses , aussi éloignées & aussi inaliénables , que l'esprit & la matière , puisse être causée & entretenue d'une autre manière que par la volonté continuëlle & toute-puissante de l'Auteur de la nature.

Ceux

Ceux qui pensent que les corps se communiquent nécessairement & par eux-mêmes leur mouvement dans le moment de leur rencontre, pensent quelque chose de vrai-semblable. Car enfin ce préjugé a quelque fondement. Les corps semblent avoir essentiellement rapport aux corps : mais l'esprit & le corps sont deux genres d'êtres si opposez, que ceux qui pensent que les émotions de l'ame suivent nécessairement les mouvemens des esprits & du sang, pensent une chose qui n'a pas la moindre apparence. Il n'y a certainement que l'expérience que nous sentons dans nous-mêmes de l'union de ces deux êtres, & l'ignorance des opérations continuelles de Dieu sur ses créatures, qui nous fasse imaginer d'autre cause de l'union de nôtre ame avec nôtre corps que la volonté de Dieu.

Il est difficile de déterminer si ce rapport ; ou cette alliance des pensées de l'esprit de l'homme avec les mouvemens de son corps est une peine de son péché, ou un don de la nature ; & quelques personnes croient que c'est prendre parti trop légèrement que d'embrasser une de ces opinions plutôt que l'autre. On sçait bien que l'homme avant son péché, n'étoit point esclave, qu'il étoit maître absolu de ses passions, & qu'il arrêtoit sans peine par sa volonté l'agitation du sang qui les caufoit. Mais on a de la peine à se persuader, que le corps ne sollicitoit point l'ame du premier homme à la recherche des choses, qui étoient propres à la conservation de sa vie. On a quelque peine à croire qu'Adam ne trouvoit point avant son péché, que les fruits fussent agréables à la vûe & délicats au goût, après ce qu'en dit l'Ecriture ; & que cette économie si juste & si merveilleuse des sens & des passions pour la conservation du corps, soit une corruption de la nature plutôt que sa première institution.

Sans doute la nature est présentement corrompue : le corps agit avec trop de force sur l'esprit : au lieu de lui représenter ses besoins avec respect, il le ty-

CHAP.
I.

rannise & l'arrache à Dieu, à qui il doit être inseparablement uni, & il l'applique sans cesse à la recherche des choses sensibles, qui peuvent être utiles à sa conservation. L'esprit est devenu comme matériel & comme terrestre après le péché. Le rapport, & l'union essentielle qu'il avoit avec Dieu, s'est perdue, je veux dire que Dieu s'est retiré de lui, autant qu'il le pouvoit sans le perdre & sans l'aneantir. Mille desordres sont suivis de l'absence ou de l'éloignement de celui qui le conservoit dans l'ordre, & sans faire une plus longue déduction de nos miseres, j'avoue que l'homme est corrompu en toutes ses parties depuis sa chute.

Mais cette chute n'a pas détruit l'ouvrage de Dieu; on reconnoît toujours dans l'homme ce que Dieu y a mis: & sa volonté immuable, qui fait la nature de chaque chose, n'a point été changée par l'inconstance & la legereté de la volonté d'Adam. Tout ce que Dieu a voulu, il le veut encore; & parce que sa volonté est efficace, il le fait. Le péché de l'homme a bien été l'occasion de cette volonté de Dieu, qui fait l'ordre de la grace: mais la grace n'est point contraire à la nature: L'une ne détruit point l'autre; parce que Dieu ne combat pas contre lui-même, il ne se repent jamais, & sa sagesse n'ayant point de bornes, ses ouvrages n'auront point de fin.

La volonté de Dieu qui fait l'ordre de la grace, est donc ajoutée à la volonté qui fait l'ordre de la nature pour la réparer, & non pas pour la changer. Il n'y a dans Dieu que ces deux volontez générales; & tout ce qu'il y a dans la terre de réglé dépend de l'une ou de l'autre de ces volontez. On reconnoitra dans la suite que les passions sont tres-réglées, si on ne les considère que par rapport à la conservation du corps, quoiqu'elles nous trompent dans certaines rencontres rares & particulières, auxquelles la cause universelle n'a pas voulu remédier. Il faut donc conclure que les passions sont de l'ordre de la nature, puisqu'elles ne peuvent être de l'ordre de la grace.

Il est vrai que si l'on considère que le péché du premier homme nous a privez du secours d'un Dieu toujours présent, & toujours prêt à nous défendre, on peut dire que c'est le péché qui est la cause de l'attachement que nous avons aux choses sensibles; parce que le péché nous a détachez de Dieu, par lequel seul nous pouvons nous délivrer de leur servitude.

Mais sans nous arrêter davantage à la recherche de la première cause des passions, examinons leur étendue, leur nature en particulier, leur fin, leur usage, leurs défauts, & tout ce qu'elles renferment.

CHAPITRE II.

CHAP.

II.

De l'union de l'esprit avec les choses sensibles, ou de la force & de l'étendue des passions en général.

SI tous ceux qui lisent cet ouvrage vouloient prendre la peine de faire quelque réflexion sur ce qu'ils sentent dans eux mêmes, il ne seroit pas nécessaire de s'arrêter ici à faire voir la dépendance où nous sommes de tous les objets sensibles. Je ne puis rien dire sur cette matière que tout le monde ne sache aussi bien que moi, pourvû qu'on y veuille penser. C'est pourquoi j'aurois grande envie de n'en rien dire. Mais parce que l'expérience m'apprend que les hommes s'oublient souvent si fort eux-mêmes, qu'ils ne pensent pas seulement à ce qu'ils sentent, & qu'ils ne recherchent point les raisons de ce qui se passe dans leur esprit: je croi que je dois dire ici certaines choses qui peuvent les aider à y faire réflexion. J'espère même que ceux qui savent ces choses ne seront pas fâchez de les lire: Car encore qu'on ne prenne point de plaisir à entendre parler simplement de ce que l'on sçait, on prend toujours quelque plaisir d'entendre parler de ce que l'on sçait & de ce que l'on sent tout ensemble.

CHAP.

II.

*Tunc
beatum
esse te ju-
dica, cum
tibi ex te
gaudium
omne na-
scetur:
cum in
his que
homines
eripiunt,
optant,
custo-
diunt, ni-
hil inve-
neris, non
dico quod
malis,
sed quod
velis.*
Sen Ep.
174.

La secte la plus honorable des Philosophes, & celle dont bien des gens font encore gloire d'embrasser les sentimens, nous veut faire croire qu'il ne tient qu'à nous d'être heureux. Les Stoïciens nous disent sans cesse que nous ne devons dépendre que de nous-mêmes : qu'il ne faut point s'affliger de la perte de son honneur, de ses biens, de ses amis, de ses parens : qu'il faut toujours être égal, & sans la moindre inquiétude, quoi qu'il puisse arriver : que l'exil, les injures, les insultes, les maladies, & la mort même ne sont point des maux, qu'il ne faut point les craindre. Enfin ils nous disent une infinité de choses semblables, que nous sommes assez portez à croire, tant à cause que nôtre orgueil nous fait aimer l'indépendance, que parce que la raison nous apprend qu'en effet la plupart des maux qui nous affligent véritablement, ne seroient pas capables de nous affliger, si toutes choses étoient dans l'ordre.

Mais Dieu nous a donné un corps, & par ce corps il nous a unis à toutes les choses sensibles. Le péché nous a assujettis à ce corps, & par notre corps il nous a rendu dépendans de toutes les choses sensibles. C'est l'ordre de la nature, c'est la volonté du Créateur, que tous les êtres qu'il a faits, tiennent les uns aux autres. Ainsi nous sommes unis à toutes choses, & c'est le péché du premier homme qui nous a rendu dépendans de tous les êtres auxquels Dieu nous avoit seulement unis. Ainsi il n'y a personne présentement qui ne soit uni & assujetti tout ensemble à son corps, & par son corps à ses parens, à ses amis, à sa ville, à son Prince, à sa patrie, à son habit, à sa maison, à sa terre, à son cheval, à son chien, à toute la terre, au soleil, aux étoiles, à tous les cieux.

Il est donc ridicule de dire aux hommes qu'il dépend d'eux d'être heureux, d'être sages, d'être libres ; & c'est se moquer d'eux que de les avertir sérieusement de ne point s'affliger de la perte de leurs amis ou de leurs biens. Car de même qu'il est ridicule d'avertir les hommes de ne point sentir de douleur

bott.

lorsqu'on les frappe, ou de ne point sentir de plaisir lorsqu'ils mangent avec appetit: ainsi les Stoïciens n'ont pas raison, ou peut-être ils se raillent de nous, lors qu'ils nous prêchent de n'être point affligés de la mort d'un pere, de la perte de nos biens, d'un exil, d'une prison, & de choses semblables; & de ne point nous réjouir dans les heureux succez de nos affaires: car nous sommes unis à nôtre patrie, à nos biens, à nos parens, &c, par une union naturelle, & qui présentement ne dépend point de nôtre volonté.

Je veux bien que la raison nous apprenne que nous devons souffrir l'exil sans tristesse; mais la même raison nous apprend que nous devons aussi souffrir qu'on nous coupe un bras sans douleur. L'ame est au dessus du corps, & selon la lumière de la raison, son bonheur ou son malheur ne doivent pas dépendre de lui. Mais l'expérience nous prouve assez que les choses ne sont point comme nôtre raison nous dit qu'elles doivent être, & il est ridicule de philosopher contre l'expérience.

Ce n'est pas ainsi que les Chrétiens philosophent. Ils ne nient pas que la douleur ne soit un mal; qu'il n'y ait de la peine dans la desunion des choses, auxquelles nous sommes unis par la nature, & qu'il ne soit difficile de se délivrer de l'esclavage où le peché nous a réduits. Ils tombent d'accord que c'est un désordre que l'ame dépende de son corps: mais ils reconnoissent qu'elle en dépend; & de telle manière qu'elle ne se peut délivrer de sa dépendance que par la grace de JESUS-CHRIST: *Je sens*, dit Saint Paul, *une loi dans mon corps qui combat contre la loi de mon esprit, & qui me rend esclave de la loi du peché, qui est dans mes membres. Mal-heureux que je suis qui me délivrera de ce corps de mort? ce sera la grace de Dieu par JESUS-CHRIST nôtre Seigneur.* Le fils de Dieu, ses Apôtres & tous ses véritables Disciples recommandent sur tout la patience, parce qu'ils savent qu'il y a de la misère à souffrir, quand on veut

vivre en homme de bien. Enfin les vrais Chrétiens ou les véritables Philosophes ne disent rien qui ne soit conforme au bon sens & à l'expérience, mais toute la nature résiste sans cesse à l'opinion ou à l'orgueil des Stoïques.

Les Chrétiens savent que pour se délivrer en quelque manière de la dépendance où ils sont, ils doivent travailler à se priver de toutes les choses dont ils ne peuvent jouir sans plaisir, & être privez sans douleur, que c'est là le seul moyen de conserver la paix, & la liberté de l'esprit qu'ils ont reçues par la grace de leur libérateur. Les Stoïciens au contraire suivant les fausses idées de leur Philosophie chymérique s'imaginent d'être sages & heureux, & qu'il n'y a qu'à penser à la vertu & à l'indépendance pour devenir vertueux & indépendans. Le bon sens & l'expérience nous assurent que le meilleur moyen pour ne point souffrir la douleur d'une piqûre, c'est qu'il ne faut point se piquer. Mais les Stoïciens disent: piquez, & je vais par la force de mon esprit & par le secours de ma Philosophie, me séparer de mon corps de telle sorte, que je ne m'inquiéterai point de ce qui s'y passe. J'ai des preuves démonstratives que mon bonheur n'en dépend point, que la douleur n'est point un mal; & vous verrez par l'air de mon visage & par la contenance ferme de tout le reste de mon corps, que ma Philosophie me rend invulnérable.

Leur orgueil leur soutient le courage; mais il n'empêche pas qu'ils ne souffrent effectivement la douleur avec inquiétude, & qu'ils ne soient misérables. Ainsi l'union qu'ils ont avec leur corps n'est point détruite, ni leur douleur dissipée; mais c'est que l'union qu'ils ont avec les autres hommes, fortifiée par le desir de leur estime, résiste en quelque sorte à cette autre union qu'ils ont avec leur propre corps. La vûe sensible de ceux qui les regardent, & auxquels ils sont unis arrête le cours des esprits qui accompagnent la douleur, & efface sur leur visage l'air qu'elle

qu'elle y imprimoit : car , si personne ne le regardoit , cetair de fermeté. & de liberté d'esprit s'évanouïroit incontinent. Ainsi les Stoïciens ne résistent en quelque façon à l'union qu'ils ont avec leur corps , qu'en se rendant davantage esclaves des autres hommes , auxquels ils sont unis par la passion de la gloire. C'est donc une verité constante que tous les hommes sont unis à toutes les choses sensibles , & par la nature , & par la concupiscence : On le reconnoît assez par expérience , quoique la raison semble s'y opposer , & presque toutes les actions des hommes en sont des preuves sensibles & démonstratives.

Cette union qui est généralement dans tous les hommes , n'est pas d'une égale étendue ni d'une égale force dans tous les hommes. Car comme elle suit la connoissance de l'esprit , on peut dire que l'on n'est pas actuellement uni aux objets que l'on ne connoît pas. Un païsan dans sa chaumine ne prend point de part à la gloire de son Prince & de sa patrie , mais seulement à la gloire de son village & de ceux d'alentour , parce que sa connoissance ne s'étend que jusques-là.

2. L'union aux objets sensibles que l'on a vûs est plus forte que l'union à ceux que lon. a seulement imaginés , & dont on a seulement ouï parler. C'est par le sentiment que nous nous unissons plus étroitement aux choses sensibles ; car le sentiment produit de bien plus grandes traces dans le cerveau , & excite un mouvement d'esprits bien plus violent que la seule imagination.

3. Cette union n'est pas si forte dans ceux qui la combattent sans cesse pour s'attacher aux biens de l'esprit , que dans les autres qui suivent les mouvemens de leurs passions & qui s'y laissent assujettir : car la cupidité l'augmente & la fortifie.

Enfin les differens emplois , les différentes conditions , aussi bien que les différentes dispositions d'esprit , mettent une difference considerable dans l'union sensible qu'ont les hommes aux biens de la ter-

CHAP.
II.

re: Les grands tiennent à bien plus de choses que les autres, leur esclavage a plus d'étendue. Un General d'armée tient à tous les soldats par ce que tous les soldats le considèrent. C'est souvent cet esclavage qui fait sa generosité: & le desir d'être estimé de tous ceux à qui il est en vûë l'oblige souvent à sacrifier d'autres desirs plus sensibles ou plus raisonnables. Il en est de même des superieurs, & de ceux qui sont en quelque considération dans le monde. C'est souvent la vanité qui anime leur vertu; parce que l'amour de la gloire, est d'ordinaire plus fort que l'amour de la vérité. Je parle ici de l'amour de la gloire, non comme d'une simple inclination, mais comme d'une passion; parce qu'en effet cet amour peut être sensible, & qu'il est souvent accompagné d'émotions d'esprits assez vives & assez violentes.

Les differens âges & les differens sexes sont encore des causes principales de la difference des passions des hommes. Les enfans n'aiment par les mêmes choses que les hommes faits & les vieillards; ou ils ne les aiment pas avec tant de force & de constance. Les femmes ne tiennent qu'à leur famille & à leur voisinage, mais les hommes tiennent à toute leur patrie: c'est à eux à la deffendre; ils aiment les grandes charges, les honneurs, le commandement.

Il y a une si grande variété dans les emplois & dans les engagements où les hommes se trouvent, qu'il est impossible de l'expliquer. La disposition de l'esprit d'un homme marié n'est pas la même que celle d'un homme qui ne l'est pas. La pensée de sa famille l'occupe souvent presque tout entier. Les Religieux n'ont pas l'esprit ni le cœur tourné comme les hommes du monde, ni même comme les Ecclesiastiques: ils sont moins à moins de choses, mais ils y sont attachez plus fortement. On peut ainsi parler en général des differens états où les hommes se trouvent; mais on ne peut expliquer les petits engagements sensibles, qui sont presque tous differens en chaque personne en particulier; car il arrive assez souvent que les hommes.

mes ont des engagemens particuliers entièrement opposés à ceux qu'ils devroient avoir par rapport à leur condition. Mais quoi que l'on puisse exprimer en général les differens caractères d'esprit, & les différentes inclinations des hommes & des femmes, des vieillards & des jeunes gens, des riches & des pauvres, des sçavans & des ignorans, enfin des differens sexes, des differens âges, & des differens emplois: cependant ces choses sont trop connues de tous ceux qui vivent parmi le monde, & qui pensent à ce qu'ils y voient, pour en grossir ce Livre. Il ne faut qu'ouvrir les yeux pour s'instruire agréablement & solidement de ces choses. Pour ceux qui aiment mieux les lire en grec, que de les apprendre par quelque reflexion sur ce qui se passe devant leurs yeux, ils peuvent lire le second Livre de la Rhetorique d'Aristote. C'est je croi le meilleur ouvrage de ce philosophe, parce qu'il y dit peu de choses dans lesquelles on se puisse tromper, & qu'il se hazarde rarement de prouver ce qu'il y avance.

Il est donc évident que cette union sensible de l'esprit des hommes à tout ce qui a quelque rapport à la conservation de leur vie, ou de la société dont ils se considèrent comme parties, est différente en différentes personnes puisqu'elle est plus étendue dans ceux qui ont plus de connoissance, qui sont de plus grande condition, qui ont de plus grands emplois, & qui ont l'imagination plus spacieuse; & qu'elle est plus étroite, & plus forte dans ceux qui sont plus sensibles, qui ont l'imagination plus vive, & qui suivent plus aveuglément les mouvemens de leurs passions.

Il est extrêmement utile de faire souvent réflexion sur les manières presque infinies dont les hommes sont liés aux objets sensibles; & un des meilleurs moyens pour se rendre assez sçavant dans ces choses, c'est de s'étudier & de s'observer soi-même. C'est par l'expérience de ce que nous sentons dans nous-mêmes, que nous nous instruisons avec une entière assurance de toutes les inclinations des autres hommes, & que nous

nous connoissons avec quelque certitude une grande partie des passions auxquelles ils sont sujets. Que si nous ajoutons à ces expériences la connoissance des engagemens particuliers où ils se trouvent, & celle des jugemens propres à chacune des passions, desquels nous parlerons dans la suite, nous n'aurons peut être pas tant de difficulté à deviner la plupart de leurs actions, que les Astronomes en ont à prédire les éclipses. Car encore que les hommes soient libres, il est très-rare qu'ils fassent usage de leur liberté, contre leurs inclinations naturelles & leurs passions violentes.

Avant que de finir ce Chapitre il faut encore que je fasse remarquer, que c'est une des loix de l'union de l'ame avec le corps, que toutes les inclinations de l'ame, même de celles qu'elle a pour les biens qui n'ont point de rapport au corps soient accompagnées des émotions des esprits animaux, qui rendent ces inclinations sensibles; parce que l'homme n'étant point un esprit pur, il est impossible qu'il ait quelque inclination toute pure sans mélange de quelque passion petite ou grande. Ainsi l'amour de la vérité, de la justice, de la vertu de Dieu même, est toujours accompagné de quelques mouvemens d'esprits qui rendent cet amour sensible, quoi qu'on ne s'en apperçoive pas, à cause que l'on a presque toujours d'autres sentimens plus vifs: de même que la connoissance des choses spirituelles est toujours accompagnée de quelques traces du cerveau qui rendent cette connoissance plus vive, mais d'ordinaire plus confuse. Il est vrai que bien souvent on ne reconnoît pas que l'on imagine quelque peu, dans le même tems que l'on conçoit une vérité abstraite. La raison en est que ces vérités n'ont point d'images ou de traces instituées de la nature pour les représenter, & que toutes les traces qui les réveillent, n'ont point d'autre rapport avec elles, que celui de la volonté des hommes ou le hazard y a mis. Car les Arithméticiens, & les Analystes même, qui ne considèrent que des choses abstraites, se servent

tres-fort de leur imagination pour arrêter la vûe de leur esprit sur leurs idées. Les chiffres, les lettres de l'alphabet, & les autres figures qui se voyent ou qui s'imaginent, sont toûjours jointes aux idées qu'ils ont des choses; quoi que les traces qui se forment de ces caractères n'y ayent point de rapport, & qu'ainsi elles ne les rendent point fausses ni confuses: ce qui fait que par un usage réglé de chiffres & de lettres, ils découvrent des veritez tres-difficiles, & que sans cela il seroit impossible de découvrir.

Les idées des choses, qui ne peuvent être apperçûes que par l'esprit pur, pouvant donc être liées avec les traces du cerveau: & la vûe des objets que l'on aime, que l'on hait, que l'on craint par une inclination naturelle, pouvant être accompagnée du mouvement des esprits: il est visible que la pensée de l'éternité, la crainte de l'enfer, l'esperance d'une felicité éternelle, quoique ce soient des objets qui ne frappent point les sens, peuvent exciter en nous des passions violentes.

Ainsi nous pouvons dire que nous sommes unis d'une manière sensible, non seulement à toutes les choses qui ont rapport à la conservation de la vie; mais encore aux choses spirituelles, auxquelles l'esprit est uni immédiatement par lui-même. Il arrive mêmes tres-souvent que la Foi, la Charité, & l'amour propre, rendent cette union aux choses spirituelles plus forte, que celle par laquelle nous tenons à toutes les choses sensibles. L'ame des véritables Martirs est plus unie à Dieu qu'à leur corps, & ceux qui meurent pour soutenir une fausse Religion qu'ils croient vraie, sont assez connoître que la crainte de l'enfer a plus de force sur eux que la crainte de la mort. Il y a souvent tant de chaleur & d'entêtement de part & d'autre dans les guerres de Religion & dans la défense des superstitions, qu'on ne peut douter qu'il n'y ait de la passion: & mêmes une passion bien plus ferme & bien plus constante que toutes les autres, parce qu'elle est soutenüe par les apparences de la raison, aussi bien
dans

dans ceux qui sont trompez que dans les autres.

Nous sommes donc unis par nos passions à tout ce qui nous paroît être le bien ou le mal de l'esprit, comme à tout ce qui nous paroît être le bien ou le mal du corps. Il n'y a rien que nous puissions connoître avoir quelque rapport avec nous, qui ne soit capable de nous agiter ; & de toutes les choses que nous connoissons, il n'y en a aucune qui n'ait quelque rapport avec nous. Nous prenons toujours quelque intérêt dans les vérités mêmes les plus abstraites, lors que nous les connoissons, parce qu'au moins il y a ce rapport entr'elles & nôtre esprit que nous les connoissons. Elles sont nôtres pour ainsi dire par nôtre connoissance. Nous sentons qu'on nous blesse lors qu'on les combat, & si l'on nous blesse, il est certain que l'on nous agite, & que l'on nous inquiète. Ainsi les passions ont une domination si vaste & si étendue, qu'il est impossible de concevoir aucune chose, à l'égard de laquelle on puisse assurer, que tous les hommes soient exemts de leur empire. Mais voyons présentement quelle est leur nature, & tâchons de découvrir toutes les choses qu'elles renferment.

CHAPITRE III.

Explication particulière de tous les changemens qui arrivent au corps & à l'ame dans les passions.

On peut distinguer sept choses dans chacune de nos passions, excepté l'admiration, laquelle aussi n'est qu'une passion imparfaite.

La première chose est le jugement que l'esprit porte d'un objet, ou plutôt c'est la vûe confuse, ou distincte du rapport qu'un objet a avec nous.

La seconde est une nouvelle détermination du mouvement de la volonté vers cet objet, supposé qu'il soit ou qu'il paroisse un bien. Avant cette vûe le mouvement naturel de l'ame, ou étoit indéterminé, c'est-

c'est-à-dire qu'il se portoit vers le bien en général, ou il étoit déterminé ailleurs par la connoissance de quel-
qu'autre objet particulier. Mais dans le moment que l'esprit apperçoit le rapport que cet objet nouveau a avec lui, ce mouvement général de la volonté est aussitôt déterminé conformément à ce que l'esprit apperçoit. L'ame s'approche de cet objet par son amour, afin de le goûter, & de reconnoître son bien par le sentiment de douceur, que l'Auteur de la nature lui donne comme une récompense naturelle de ce qu'elle se porte au bien. Elle jugeoit que cet objet étoit un bien par une raison abstraite & qui ne la touchoit pas : mais elle en demeure convaincuë par l'efficace du sentiment ; & plus ce sentiment est vif, plus elle s'attache au bien qui semble le produire.

Mais, si cet objet particulier est considéré comme mauvais, ou comme capable de nous priver de quelque bien, il n'arrive point de nouvelle détermination au mouvement de la volonté ; mais seulement une augmentation de mouvement vers le bien opposé à cet objet qui paroît mauvais, laquelle augmentation est d'autant plus grande, que le mal paroît plus à craindre. Car en effet on ne hait, que parce que l'on aime, & le mal qui est hors de nous, n'est jugé mal, que par rapport au bien dont il nous prive. Ainsi le mal étant considéré comme la privation du bien, fuir le mal, c'est fuir la privation du bien, c'est-à-dire tendre vers le bien. Il n'arrive donc point de nouvelle détermination dans le mouvement naturel de la volonté à la rencontre d'un objet qui nous déplaît, mais seulement un sentiment de douleur, de dégoût, ou d'amertume, que l'Auteur de la nature imprime en l'ame comme une peine naturelle de ce qu'elle est privée du bien. La raison toute seule ne suffisoit pas pour l'y porter, il falloit encore ce sentiment affligeant & pénible pour la réveiller. Ainsi dans toutes les passions tous les mouvemens de l'ame vers le bien ne sont que des mouvemens d'amour. Mais parce qu'on est touché de divers sentimens selon les diffé-

* Avant le péché ce sentiment n'étoit point une peine mais seule-

CHAP. rentes circonstances qui accompagnent la vûë du
 III. bien, & le mouvement de l'ame vers le bien ; on con-
 fond les sentimens avec les émotions de l'ame ; & on
 imagine autant de differens mouvemens dans les pas-
 sions qu'il y a de differens sentimens.

Or il faut ici remarquer que la douleur est un mal
 réel & véritable , & qu'elle n'est pas plus la privation
 du plaisir , que le plaisir est la privation de la douleur ;
 car il y a difference entre ne point sentir de plaisir ou
 être privé du sentiment de plaisir , & souffrir actuel-
 lement de la douleur. Ainsi tout mal n'est pas tel
 précisément à cause qu'il nous prive du bien : mais
 seulement , comme je me suis expliqué , le mal qui
 est hors de nous , & qui n'est point une manière d'être
 qui soit en nous. Neanmoins comme par les biens
 & les maux , on entend d'ordinaire les choses bon-
 nes & mauvaises , & non pas les sentimens de plai-
 sir & de douleur , qui sont plutôt les marques natu-
 relles par lesquelles l'ame distingue le bien d'avec le
 mal ; il semble qu'on peut dire sans équivoque , que
 le mal n'est que la privation du bien , & que le mou-
 vement naturel de l'ame , qui éloigne du mal , est le
 même que celui qui la porte au bien. Car enfin tout
 mouvement naturel étant une impression de l'Auteur
 de la nature , qui n'agit que pour lui , & qui ne peut
 nous tourner que vers lui , le véritable mouvement
 de l'ame est toujours essentiellement amour du bien ;
 & n'est que par accident fuite du mal.

Il est vrai que la douleur se peut considérer comme
 un mal ; & en ce sens le mouvement des passions qu'elle
 excite n'est point réel , car on ne veut point la
 douleur : & si l'on veut positivement que la douleur
 ne soit pas , c'est qu'on veut positivement la conserva-
 tion ou la perfection de son être.

La troisième chose qu'on peut remarquer dans
 chacune de nos passions ; est le sentiment qui les ac-
 compagne : sentiment d'amour , d'aversiion , de des-
 sir , de joie , de tristesse. Ces sentimens sont toujours
 differens dans les différentes passions.

La quatrième est une nouvelle détermination du cours des esprits & du sang vers les parties extérieures du corps & vers celles du dedans. Avant la vûe de l'objet de la passion, les esprits animaux étoient répandus dans tout le corps, pour en conserver généralement toutes les parties: mais à la présence du nouvel objet toute cette économie se trouble. La plupart des esprits sont pouilleés dans les muscles des bras, des jambes, du visage & de toutes les parties extérieures du corps afin de le mettre dans la disposition propre à la passion qui domine; & de lui donner la contenance & le mouvement nécessaire pour l'acquisition du bien, ou pour la fuite du mal qui se présente. Que si ses propres forces ne lui suffisent pas dans le besoin qu'il en a, ces mêmes esprits sont distribués de telle manière, qu'ils lui font proferer machinalement certaines paroles & certains cris, & qu'ils répandent sur son visage & sur le reste de son corps un certain air capable d'agiter les autres de la même passion dont il est ému. Car comme les hommes & les animaux viennent ensemble par les yeux & par les oreilles, lors que quelqu'un est agité, il ébranle nécessairement tous ceux qui le regardent & qui l'entendent, & il fait naturellement sur leur imagination une impression qui les interesse à sa conservation.

Pour le reste des esprits animaux, il descend avec violence dans le cœur, les pōmons, le foie, la rate, & les autres viscères, afin de tirer contribution de toutes ces parties, & de les hâter de fournir en peu de tems les esprits nécessaires pour conserver le corps dans l'action extraordinaire où il doit être.

La cinquième est l'émotion sensible de l'ame qui se sent agitée par ce débordement inopiné d'esprits. Cette émotion sensible de l'ame accompagne toujours ce mouvement d'esprits, afin qu'elle prenne part à tout ce qui touche le corps; de même que le mouvement des esprits s'excite dans le corps, dès que l'ame est portée vers quelque objet, L'ame étant unie au corps, & le corps à l'ame, leurs mouvemens sont réciproques.

La



CHAP.
III.

La sixième sont des sentimens differens , d'amour, d'averfion, de joie, de defir, de triftesse, caufez non par la vûë intellectuelle du bien ou du mal, comme ceux dont on vient de parler, mais par les differens ébranlemens que les efprits animaux caufent dans le cerveau.

La feptieme est un certain sentiment de joie ou plutôt de douceur interieure, qui arrête l'ame dans fa paffion, & qui lui témoigne qu'elle est dans l'état où il est à propos qu'elle foit par rapport à l'objet qu'elle confidere. Cette douceur interieure accompagne généralement toutes les paffions, celles qui naiffent de la vûë d'un mal, auffi bien que celles qui naiffent de la vûë d'un bien, la triftesse comme la joie. C'est cette douceur qui nous rend toutes nos paffions agréables, & qui nous porte à y consentir, & à nous y abandonner. Enfin c'est cette douceur qu'il faut vaincre par la douceur de la grace, & par la joie de la foi & de la raifon. Car, comme la joie de l'efprit réfulte toujours de la connoiffance certaine ou évidente, que l'on est dans le meilleur état où l'on puiſſe être par rapport aux chofes qu'on apperçoit: ainſi la douceur des paffions est une fuite naturelle du ſentiment confus que l'on a, qu'on est dans le meilleur état où l'on puiſſe être par rapport aux chofes que l'on ſent. Or il faut vaincre par la joie de l'efprit & par la douceur de la grace, la fauſſe douceur de nos paffions qui nous rend efclaves des biens ſenſibles.

Toutes ces chofes que nous venons de dire ſe rencontrent dans toutes les paffions, ſi ce n'est lors qu'elles s'excitent par des ſentimens confus, & que l'efprit n'apperçoit point ni de bien ni de mal qui les puiſſe causer, car alors il est évident que les trois premières chofes ne s'y rencontrent point.

On voit auffi que toutes ces chofes ne ſont point libres, qu'elles ſont en nous ſans nous, & même malgré nous depuis le peché: & qu'il n'y a que le conſentement de nôtre volonté qui dépende véritablement de nous. Mais il ſemble à propos d'expliquer plus

plus au long toutes ces choses, & de les rendre plus sensibles par quelques exemples.

Supposons donc qu'un homme reçoive actuellement quelque affront, ou qu'étant naturellement d'une imagination forte & vive, ou échauffée par quelque accident, comme par une maladie, ou par une retraite de chagrin & de mélancholie, il se figure dans son cabinet que tel, qui ne pense pas mêmes à lui, est en état & dans la volonté de lui nuire. La vûë sensible ou l'imagination du rapport des actions de son ennemi avec ses desseins, sera la premiere cause de sa passion.

Il n'est pas même absolument nécessaire que cet homme reçoive ou s'imagine recevoir quelque affront, afin que le mouvement de sa volonté reçoive quelque nouvelle détermination: il suffit pour cela qu'il le pense par l'esprit seul, & sans que le corps y ait de part. Mais comme cette nouvelle détermination ne seroit pas une détermination de passion, mais une pure inclination tres-foible & tres-languissante, il faut plutôt supposer que cet homme souffre actuellement quelque grande opposition dans ses desseins; ou qu'il s'imagine fortement qu'on lui en doit faire, que d'en supposer un autre dont le sens & l'imagination n'ayent point ou presque point de part à sa connoissance.

La seconde chose que l'on peut considérer dans la passion de cet homme, est une augmentation du mouvement de sa volonté vers le bien, dont son ennemi réel ou imaginaire lui veut empêcher la possession: & cette augmentation est d'autant plus grande, que l'opposition qu'on lui veut faire, lui paroît plus forte. Il ne hait d'abord son ennemi, que parce qu'il aime le bien, & sa haine est d'autant plus grande que son amour est plus fort; parce que le mouvement de sa volonté dans sa haine n'est en effet ici qu'un mouvement d'amour, le mouvement de l'ame vers le bien n'étant pas différent de celui par lequel on en fuit la privation, comme l'on a déjà dit.

CHAP.
III.

La troisième chose est le sentiment convenable à la passion, & dans celle-ci c'est un sentiment de haine. Le mouvement de la haine est le même que celui de l'amour, mais le sentiment de la haine est tout différent de celui de l'amour, ce que chacun peut savoir par sa propre expérience. Les mouvemens sont des actions de la volonté: Les sentimens sont des modifications de l'esprit. Les mouvemens de la volonté sont les causes naturelles des sentimens de l'esprit; & ces sentimens de l'esprit entretiennent à leur tour les mouvemens de la volonté dans leur détermination. Le sentiment de haine est en cet homme une suite naturelle du mouvement de sa volonté, qui s'est excitée à la vûe du mal; & ce mouvement est ensuite entretenu par le sentiment dont il est la cause.

Ce que nous venons de dire de cet homme lui pourroit arriver quand mêmes il n'auroit point de corps. Mais parce qu'il est composé de deux parties naturellement unies, les mouvemens de son esprit se communiquent à son corps, & ceux de son corps à son esprit. Ainsi la nouvelle détermination, l'augmentation du mouvement de sa volonté, produit naturellement une nouvelle détermination dans le mouvement des esprits animaux, laquelle est toujours différente dans toutes les passions, quoique le mouvement de l'ame soit presque toujours le même.

Les esprits sont donc poussés avec force dans les bras, les jambes, & le visage pour donner au corps la disposition nécessaire à la passion; & pour répandre sur le visage l'air que doit avoir un homme que l'on offense, par rapport à toutes les circonstances de l'injure qu'il reçoit, & à la qualité ou à la force de celui qui la fait, & de celui qui la souffre. Et cet épanchement des esprits est d'autant plus fort, plus abondant & plus prompt, que le bien est plus grand, que l'opposition est plus forte, & que le cerveau en est plus vivement frappé.

Si donc la personne de laquelle nous parlons ne reçoit que par imagination quelque injure, ou s'il en reçoit

reçoit une réelle, mais legere & qui ne fasse point d'ébranlement considérable dans son cerveau, l'épanchement des esprits animaux sera foible & languissant; & il ne sera peut-être pas assez grand pour changer la disposition du corps ordinaire & naturel. Mais si l'injure est atroce, & que son imagination soit échauffée, il se fera un grand ébranlement dans son cerveau, & les esprits se répandront avec tant de force, qu'ils formeront en un moment sur son corps l'air & la contenance de la passion qui domine. S'il est assez fort pour vaincre, son air sera menaçant & fier. S'il est foible, & qu'il ne puisse résister au mal qui val'accabler, son air sera humble & soumis. Ses gémissemens & ses pleurs excitant naturellement dans les assistans, & même dans son ennemi des mouvemens de compassion, ils en tireront le secours qu'il ne pouvoit esperer de ses propres forces. Il est vrai que si les assistans, & l'ennemi de ce misérable, ont déjà les esprits & les fibres de leur cerveau ébranlez d'un mouvement violent, & contraire à celui qui fait naître la compassion dans l'ame, les gémissemens de cet homme ne feront que l'augmenter, & son malheur seroit inévitable, s'il demeureroit toujours dans le même air, & dans la même contenance. Mais la nature y a bien pourvû; car à la vûe de la perte prochaine d'un grand bien, il se forme naturellement sur le visage des caracteres de rage & de desespoir si vifs & si surprenans, qu'ils défarment les plus passionnez & les rendent comme immobiles. Cette vûe terrible & inopinée des traits de la mort peints par la main de la nature sur le visage d'un misérable, arrête dans l'ennemi même qui en est frappé, le mouvement des esprits & du sang qui le portoient à la vengeance: & dans ce moment de faveur & d'audiance, la nature retraçant l'air humble & soumis sur le visage de ce misérable, qui commence à esperer à cause de l'immobilité & du changement d'air de son ennemi, les esprits animaux de cet ennemi reçoivent la détermination dont ils n'é-

CHAP.
III.

toient pas capables un moment auparavant: de sorte qu'il entre machinalement dans des mouvemens de compassion, qui inclinent naturellement son âme à se rendre aux raisons de la charité & de la miséricorde.

Un homme passionné ne pouvant sans une grande abondance d'esprits, produire ni conserver dans son cerveau une image assez vive de son malheur, & un ébranlement assez fort, pour donner au corps une contenance forcée & extraordinaire, les nerfs qui répondent au dedans du corps de cette personne, recoivent à la vûë de quelque mal les secousses & les agitations nécessaires pour faire couler dans tous les vaisseaux qui ont communication au cœur, les humeurs propres pour produire les esprits que la passion demande. Car les esprits animaux se répandant dans les nerfs, qui vont au foie, à la rate, au pancreas, & généralement à tous les viscères, ils les agitent & les lecoient, & ils expriment par leur agitation les humeurs que ces parties conservent pour les besoins de la machine.

Mais si ces humeurs couloient toujours de la même manière dans le cœur; si elles y recevoient une pareille fermentation en divers tems; & si les esprits qui en sont formez montoient également dans le cerveau, on ne verroit pas des changemens si prompts dans les mouvemens des passions. La vûë d'un Magistrat, par exemple, n'arrêteroit pas en un instant l'emportement d'un furieux qui court à la vengeance, & son visage tout ardent de sang & d'esprits ne deviendrait pas tout d'un coup blême & mourant par l'apprehension de quelque supplice.

Ainsi, pour empêcher que ces humeurs mêlées avec le sang, n'entrent toujours de la même manière dans le cœur, il y a des nerfs qui en environnent les entrées; lesquels en se serrant & en se relâchant par l'impression que la vûë de l'objet & la force de l'imagination produisent dans les esprits, ferment & ouvrent le chemin à ces humeurs. Et afin d'empêcher

q ue

que les mêmes humeurs ne reçoivent une pareille agitation , & une pareille fermentation dans le cœur en divers tems ; il y a d'autres nerfs qui en causent les battemens ; & ces nerfs n'étant pas également agitez dans les différens mouvemens des esprits , ne poussent pas le sang avec la même force dans les artères. D'autres nerfs répandus dans le poulmon distribuent l'air au cœur , en serrant & en relâchant les branches du canal qui sert à la respiration , & ils régulent de cette sorte la fermentation du sang par rapport aux circonstances de la passion qui domine.

Enfin pour régler avec plus de justesse & de promptitude le cours des esprits , il y a des nerfs qui environnent les artères , tant celles qui menent au cerveau , que celles qui conduisent le sang à toutes les autres parties du corps. De sorte que l'ébranlement du cerveau , qui accompagne la vûë inopinée de quelque circonstance à cause de laquelle il est à propos de changer tous les mouvemens de la passion , détermine subitement le cours des esprits vers les nerfs qui environnent ces artères , pour fermer par leur contraction le passage au sang qui monte vers le cerveau , & l'ouvrir par leur relâchement à celui qui se répand dans toutes les autres parties du corps.

Ces artères qui portent le sang vers le cerveau étant libres , & toutes celles qui le répandent dans tout le reste du corps , étant fortement liées par ces nerfs , la tête doit être toute remplie de sang , & le visage en doit être tout couvert. Mais quelque circonstance venant à changer l'ébranlement du cerveau qui causoit cette disposition dans ces nerfs , les artères liées se délient , & les autres au contraire se serrent fortement. Ainsi la tête se trouve vide de sang , la pâleur se peint sur le visage , & le peu de sang qui sort du cœur , & que les nerfs dont nous avons parlé y laissent entrer pour entretenir la vie , descend presque tout dans les parties basses du corps : le cerveau manque d'esprits animaux , & tout le reste du corps est saisi de foiblesse & de tremblement.

CHAP.
III.

Pour expliquer & prouver en détail les choses que nous venons de dire, il seroit nécessaire de donner une connoissance générale de la Physique, & une particulière du corps humain. Mais ces deux sciences sont encore trop imparfaites pour conserver toute l'exactitude que je souhaiterois : outre que si je poussois plus avant cette matière, cela me conduiroit bien-tôt hors de mon sujet ; car il me suffit de donner ici une idée grossière & générale des passions, pourvû que cette idée ne soit point fausse.

Ces ébranlemens du cerveau, & ces mouvemens du sang & des esprits sont la quatrième chose qui se trouve dans chacune de nos passions, & ils produisent la cinquième qui est l'émotion sensible de l'ame.

Dans l'instant que les esprits animaux sont poussés du cerveau dans le reste du corps, pour y produire les mouvemens propres à entretenir la passion, l'ame est poussée vers le bien qu'elle apperçoit : & cela d'autant plus fortement que les esprits sortent du cerveau avec plus de force, parce que c'est le même ébranlement du cerveau qui agite l'ame & les esprits animaux.

Le mouvement de l'ame vers le bien est d'autant plus grand, que la vûe du bien est plus sensible ; & le mouvement des esprits, qui sortent du cerveau pour se répandre dans le reste du corps, est d'autant plus violent, que l'ébranlement des fibres du cerveau, causé par l'impression de l'objet ou de l'imagination, est plus fort : Ainsi ce même ébranlement du cerveau rendant la vûe du bien plus sensible, il est nécessaire que l'émotion de l'ame dans les passions augmente avec la même proportion que le mouvement des esprits.

Ces émotions de l'ame ne sont pas différentes de celles qui suivent immédiatement de la vûe intellectuelle du bien desquelles nous avons parlé : elles sont seulement plus fortes & plus vives, à cause de l'union de l'ame & du corps, & que cette vûe qui les produit est sensible.

La sixième chose qui se rencontre est le sentiment de la passion, sentiment d'amour, d'aversion, de desir, de joye, de tristesse. Ce sentiment n'est point différent de celui dont on a déjà parlé; il est seulement plus vif, parce que le corps y a beaucoup de part. Mais il est toujours suivi d'un certain sentiment de douceur, qui nous rend toutes nos passions agréables, & c'est la dernière chose qui se trouve dans chacune de nos passions, comme nous avons déjà dit.

La cause de ce dernier sentiment est telle. A la vûë de l'objet de la passion, ou de quelque circonstance nouvelle, une partie des esprits animaux sont poussez de la tête vers les parties extérieures du corps, pour le mettre dans la contenance que demande la passion; & quelques autres esprits descendent avec force dans le cœur, les pûmons, & les viscères pour en tirer les secours nécessaires, ce que nous avons déjà assez expliqué. Or il n'arrive jamais que le corps soit dans l'état où il doit être, que l'ame n'en reçoive beaucoup de satisfaction: & il n'arrive jamais que le corps soit dans un état contraire à son bien & à sa conservation, que l'ame ne souffre beaucoup de peine. Ainsi lors que nous suivons les mouvemens de nos passions, & que nous n'arrêtons point le cours des esprits, que la vûë de l'objet de la passion cause dans nôtre corps, pour le mettre en l'état où il doit être par rapport à cet objet, l'ame reçoit par les loix de la nature ce sentiment de douceur & de satisfaction intérieure, à cause que le corps est dans l'état où il doit être. Au contraire, lors que l'ame suivant les regles de la raison, arrête ce cours des esprits & résiste à ces passions, elle souffre de la peine à proportion du mal qui en pourroit arriver au corps.

Car de même que la reflexion que l'ame fait sur elle, est nécessairement accompagnée de la joye ou de la tristesse de l'esprit, & ensuite de la joye ou de la tristesse des sens, lors que faisant son devoir & se soumettant aux ordres de Dieu, elle reconnoit qu'elle est dans l'état où elle doit être, ou que s'abandon-

CHAP.
III.

nant à ses passions elle est touchée de remors , qui lui apprennent qu'elle est dans une mauvaise disposition. Ainsi le cours des esprits excité pour le bien du corps est accompagné de joye ou de tristesse sensible, & ensuite de joye ou de tristesse spirituelle: selon que ce cours d'esprits animaux est empêché , ou favorisé par la volonté.

Mais il y a cette différence remarquable entre la joie intellectuelle qui accompagne la connoissance claire du bon état de l'ame , & le plaisir sensible qui accompagne le sentiment confus de la bonne disposition du corps , que la joie intellectuelle est solide , sans remors , & aussi immuable que la vérité qui la cause , & que la joie sensible est presque toujours accompagnée de la tristesse de l'esprit ou du remors de la conscience , qu'elle est inquiète , & aussi inconstante que la passion ou l'agitation du sang qui la produit. Enfin la premiere est presque toujours accompagnée d'une tres-grande joie des sens , lors qu'elle est une suite de la connoissance d'un grand bien que l'ame possede ; & l'autre n'est presque jamais accompagnée de quelque joie de l'esprit , quoi quelle soit une suite d'un grand bien , qui arrive seulement au corps , mais qui est contraire au bien de l'ame.

Il est pourtant vrai que sans la grace de J E S U S-CHRIST , la douceur que l'ame goûte en s'abandonnant à ses passions est plus agréable , que celle qu'elle ressent en suivant les règles de la raison. Et c'est cette douceur qui est l'origine de tous les désordres qui ont suivi le peché originel , & elle nous rendroit tous esclaves de nos passions , si le fils de Dieu ne nous délivroit de leur servitude par la délectation de sa grace. Car enfin les choses que je viens de dire pour la joie de l'esprit contre la joie des sens , ne sont vraies que parmi les Chrétiens ; & elles étoient absolument fausses dans la bouche de Seneque , d'Epicure même , & enfin de tous les Philosophes qui paroissent les plus raisonnables : parce que le joug de J E S U S-CHRIST , n'est doux qu'à ceux qui ap-
partien-

partienment à JESUS-CHRIST, & que sa charge ne nous semble légère, que lors que la grace la porte avec nous. CHAP. III.

CHAPITRE IV.

CHAP. IV.

Que les plaisirs & les mouvemens des passions nous engagent dans l'erreur à l'égard du bien, & qu'il faut y résister sans cesse. Manière de combattre le libertinage.

TOUTES les choses que nous venons d'expliquer des passions en général ne sont point libres : Elles sont en nous sans nous, & il n'y a que le seul consentement de nôtre volonté qui dépende absolument de nous. La vûë du bien est naturellement suivie du mouvement d'amour, du sentiment d'amour, de l'ébranlement du cerveau & du mouvement des esprits, d'une nouvelle émotion de l'ame qui augmente le premier mouvement d'amour, d'un nouveau sentiment de l'ame qui augmente le premier sentiment d'amour, & enfin du sentiment de douceur qui récompense l'ame de ce que le corps est dans l'état où il doit être. Toutes ces choses se passent dans l'ame & dans le corps naturellement & machinalement, je veux dire sans qu'elle y ait part, & il n'y a que nôtre seul consentement qui soit véritablement de nous. C'est aussi ce consentement qu'il faut régler, qu'il faut conserver libre malgré tous les efforts des passions. C'est à Dieu seul à qui il faut soumettre sa liberté : il ne se faut rendre qu'à la voix de l'Auteur de la nature, à l'évidence interieure, aux reproches secrets de sa raison. Il ne faut consentir, que lorsqu'on voit clairement, que l'on feroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne vouloit pas consentir : c'est là la principale règle qu'il faut observer pour éviter l'erreur.

Il n'y a que Dieu seul qui nous fasse voir avec évidence

CHAP.
IV.S. Paul
aux Heb.
c. 4.

dence, que nous devons nous rendre à ce qu'il souhaite de nous : il ne faut donc être esclave que de lui seul. Il n'y a point d'évidence dans les attraits & les caresses, dans les menaces & les frayeurs que les passions causent en nous : ce ne sont que des sentimens confus & obscurs auxquels il ne se faut point rendre. Il faut attendre qu'une lumière plus pure nous éclaire, que ces faux jours des passions se dissipent, & que Dieu parle. Il faut rentrer en nous-mêmes, & chercher en nous celui qui ne nous quitte jamais & qui nous éclaire toujours. Il parle bas, mais sa voix est distincte, il éclaire peu, mais sa lumière est pure. Non, sa voix est aussi forte, qu'elle est distincte, sa lumière est aussi vive & aussi éclatante, qu'elle est pure. Mais nos passions nous tiennent toujours hors de chez nous, & par leur bruit & leurs ténèbres elles nous empêchent d'être instruits de sa voix, & éclairez de sa lumière. Il parle même à ceux qui ne l'interrogent pas ; & ceux que les passions ont emportez le plus loin, entendent néanmoins quelques-unes de ses paroles : mais des paroles fortes, menaçantes & terribles ; plus perçantes qu'une épée à deux tranchans, qui pénètre jusques dans les replis de l'ame, & qui discerne les pensées & les mouvemens du cœur : car tout est à découvert devant ses yeux, & il ne peut voir les déreglemens des pecheurs, sans leur en faire intérieurement de sanglans reproches. Il faut donc rentrer dans nous-mêmes, & nous rapprocher de lui. Il faut l'interroger, l'écouter, & lui obéir : car si nous l'écoutons toujours, nous ne serons jamais trompez, & si nous lui obéissons toujours ; nous ne serons jamais assujettis à l'inconstance des passions & aux misères dûes au péché.

Il ne faut pas s'imaginer, comme certains esprits forts, que l'orgueil des passions a réduit à la condition des bêtes, & qui ayant long-temps méprisé la loi de Dieu, semblent enfin n'en connoître plus d'autre que celle de leurs passions infâmes : il ne faut pas, dis-je, s'imaginer comme ces hommes de chair & de

de sang, que ce soit suivre Dieu & obeïr à la voix de l'Auteur de la nature, que de suivre les mouvemens de ses passions & obeïr aux desirs secrets de son cœur. C'est-là le dernier aveuglement : C'est selon saint Paul la peine temporelle del'impieté & de l'idolatrie; c'est-à-dire la punition des plus grands crimes. En effet cette peine est d'autant plus grande, qu'au lieu d'appaïser la colere de Dieu, comme toutes les autres punitions de ce monde, elle l'irrite & l'augmente sans cesse, jusqu'au jour terrible auquel cette juste colere éclatera sur les pecheurs.

Aux.
Rom.
ch. 1.

Cependant leurs raisonnemens ne manquent pas de vray-semblance: ils semblent fort conformes au sens commun: ils sont favorisez des passions, & toute la Philosophie de Zenon ne sçauroit sans doute les détruire. Il faut aimer le bien, disent-ils; le plaisir est le caractère que la nature a attaché au bien, & c'est par ce caractère qui ne peut être trompeur, puisqu'il vient de Dieu, que nous le discernons du mal. Il faut fuir le mal, disent ils encore: la douleur est le caractère que la nature a attaché au mal, & c'est par ce caractère qui ne peut être trompeur puisqu'il vient de Dieu, que nous le discernons du bien. On goûte du plaisir, quand on s'abandonne à ses passions: On sent de la peine & de la douleur quand on y résiste. Donc l'Auteur de la nature veut que nous nous abandonnions à nos passions, & que nous n'y résistions jamais; puisque le plaisir & la douleur qu'il nous fait sentir dans ces rencontres, sont des preuves certaines de ses volonteés sur nous. C'est donc suivre Dieu que de suivre les desirs de son cœur; & c'est obeïr à sa voix que de se rendre à cet instinct de la nature, qui nous porte à satisfaire nos sens & nos passions. C'est de cette sorte qu'ils se confirment dans leurs opinions infames. C'est ainsi qu'ils tâchent de se mettre à couvert des reproches secrets de leur raison, & Dieu permet pour punition de leurs crimes, qu'ils s'ebloïssent de ces fausses lumières. Trompeuses lumières qui les aveuglent au lieu de les

éclairer; mais qui les aveuglent d'un aveuglement qu'ils ne sentent point, & dont ils ne souhaitent pas même d'être guéris. Dieu les livre à un sens reproché, il les abandonne aux desirs de leur cœur, à des passions honteuses, à des actions indignes de l'homme, comme parle l'Ecriture, afin qu'après s'être engraissez dans leurs débauches, ils soient dans toute l'éternité les victimes du sacrifice, de sa colere.

Mais il faut délier le nœud de la difficulté qu'ils proposent. La secte de Zenon n'ayant pû le délier l'a coupé d'abord, en niant que le plaisir fût un bien, & que la douleur fût un mal. Mais cette défaite est bien cavalière pour des Philosophes, & je ne croi pas qu'elle fasse changer de sentiment à ceux qui reconnoissent par expérience qu'une grande douleur est une grande misère. Ainsi Zenon & toute la Philosophie payenne ne peut résoudre la difficulté proposée par les Epicuriens, & il faut avoir recours à une autre Philosophie plus solide & plus éclairée.

Il est vray que le plaisir est bon & que la douleur est mauvaise; que c'est le plaisir & la douleur que l'Auteur de la nature a attaché à l'usage de certaines choses, qui nous fait juger si elles sont bonnes ou si elles sont mauvaises; que nous devons user des bonnes & fuir les mauvaises, & suivre presque toujours les mouvemens des passions. Tout cela est vrai, mais cela ne regarde que le corps. Il faut presque toujours se laisser conduire à ses passions & à ses desirs pour conserver son corps, & pour continuer long-tems une vie semblable à celle des bêtes. Les sens & les passions ne nous sont donnez que pour le bien du corps. Le plaisir sensible est le caractère que la nature a attaché à l'usage de certaines choses, afin que sans avoir la peine de les examiner par la raison, nous nous en servissions pour la conservation du corps; mais non pas afin que nous les aimassions. Car nous ne devons aimer que ce que nous reconnoissons certainement par la raison être nôtre bien.

Nous sommes raisonnables; & Dieu qui est nôtre bien,

bien , ne veut pas de nous un amour aveugle , un amour distinct , un amour pour ainsi dire forcé : mais un amour de choix , un amour éclairé , un amour qui lui assujettisse nôtre esprit & nôtre cœur. Il nous porte à l'aimer , en nous faisant connoître par la lumière qui accompagne la délectation de la grace , qu'il est nôtre bien : mais il nous porte au bien du corps seulement par instinct , & par un sentiment confus de plaisir , parce que le bien du corps ne mérite pas l'application de nôtre esprit , ni l'usage de nôtre raison.

Mais de plus , nôtre corps n'est pas nous ; c'est une chose qui nous appartient , sans laquelle absolument parlant nous pouvons subsister. Le bien de nôtre corps n'est donc pas nôtre bien. Les corps ne peuvent être le bien que des corps. Nous pouvons en user pour nôtre corps , mais nous ne devons pas nous y attacher. Nôtre ame a aussi son bien , sçavoir ce bien seul qui est au dessus d'elle , qui seul la conserve , & qui seul produit en elle des sentimens de plaisir ou de douleur. Car enfin tous les objets de nos sens sont par eux-mêmes incapables de se faire sentir , & il n'y a que Dieu qui nous apprenne qu'ils sont presens , par les sentimens qu'il nous en donne. Et c'est ce que les Philosophes payens ne comprenoient pas.

Nous pouvons & nous devons aimer ce qui est capable de nous faire sentir du plaisir : je l'avouë. Mais c'est par cette raison là que nous ne devons aimer que Dieu ; parce qu'il n'y a que Dieu qui puisse agir dans nôtre ame , & que les objets sensibles ne peuvent au plus que remuër les organes de nos sens. Mais qu'importe , direz-vous , de quelle part viennent ces sentimens agréables ? Je veux les goûter. Ingrat que vous êtes , reconnoissez la main qui vous comble de biens : Vous exigez d'un Dieu juste des récompenses injustes : vous voulez qu'il vous récompense pour des crimes que vous commettez contre lui , & dans le tems mêmes que vous les commettez. Vous vous

servez de sa volonté immuable, qui est l'ordre & la loi de la nature, pour arracher de lui des faveurs que vous ne méritez pas; car vous produisez avec une adresse criminelle dans votre corps, des mouvemens qui l'obligent à vous faire goûter de toutes sortes de plaisirs. Mais la mort corrompra ce corps; & Dieu que vous avez fait servir à vos injustes desirs, vous fera servir à sa juste colere, il se moquera de vous à son tour.

Il est vrai que c'est une chose bien fâcheuse que la possession du bien du corps soit accompagnée du plaisir, & que la possession du bien de l'âme soit souvent jointe à la peine & à la douleur. On peut croire que c'est un grand déreglement, par cette raison que le plaisir étant le caractère du bien, comme la douleur celui du mal, nous devrions sentir infiniment plus de douceur dans l'amour de Dieu que dans l'usage des choses sensibles, puisque Dieu est le vrai, ou plutôt l'unique bien de l'esprit. Cela arrivera certainement un jour, & il y a quelque apparence que cela étoit ainsi avant le péché: Au moins est-il constant qu'avant le péché, on ne sentoit point de douleur dans l'exercice de son devoir.

Mais Dieu s'est retiré de nous depuis la chute du premier homme. Il n'est plus notre bien par nature, il ne l'est plus que par grace; car nous ne sentons plus naturellement de douceur dans son amour, & bien loin de nous porter à l'aimer, il nous éloigne de lui. Si nous le suivons, il nous repousse: si nous courons après lui, il nous frappe: Si nous nous opiniâtrons à le poursuivre, il continuë de nous mal-traiter, il nous fait souffrir des douleurs tres-vives & tres-sensibles. Mais lors qu'étant lassez de marcher dans les voies dures & penibles de la vertu, sans être soutenus par le goût du bien ni fortifiez par quelque nourriture, nous nous repaillons des biens sensibles, il nous y attache par le goût du plaisir; & il semble qu'il nous veuille récompenser de ce que nous lui tournons le dos pour courir après ces faux biens. Enfin depuis le péché

ché il semble que Dieu ne veuille plus que nous l'aimions, ni que nous pensions à lui, ou que nous le regardions comme nôtre seul & unique bien. Ce n'est que par la douceur de la grace de nôtre Mediateur JESUS-CHRIST que nous sentons que Dieu est nôtre bien: Car le plaisir étant la marque sensible du bien, nous sentons que Dieu est nôtre bien, puis-que, par la grace de JESUS-CHRIST, nous aimons Dieu avec plaisir.

Ainsi l'ame ne reconnoissant point son bien, ni par une vûë claire ni par sentiment sans la grace de JESUS-CHRIST, elle prend le bien du corps pour le sien propre: elle l'aime & s'y attache encore plus étroitement par sa volonté, qu'elle n'y étoit attachée par la premiere institution de la nature. Car le bien du corps étant demeuré le seul qui se fasse maintenant sentir, il agit nécessairement sur l'homme avec plus de force. Le cerveau en est plus vivement frappé, & par conséquent l'ame le sent & l'imagine d'une maniere plus touchante. Les esprits animaux en sont agitez avec plus de violence, & par conséquent la volonté l'aime avec plus d'ardeur & plus de plaisir.

L'ame pouvoit avant le peché effacer du cerveau l'image trop vive du bien du corps, & faire évanouir le plaisir sensible, qui accompagnoit cette image. Le corps étant soumis à l'esprit, l'ame pouvoit en un instant arrêter l'ébranlement des fibres du cerveau & l'émotion des esprits par la seule considération de son devoir. Mais depuis le peché cela n'est plus en sa puissance. Ces traces de l'imagination, & ces mouvemens des esprits ne dépendent plus d'elle, & par une suite nécessaire, le plaisir qui est attaché par l'ordre de la nature à ces traces & à ces mouvemens, devient seul le maître du cœur. L'homme ne peut résister long-temps par ses propres forces à ce plaisir: il n'y a que la grace qui le puisse vaincre entièrement, la raison seule ne le peut: parce qu'en un mot il n'y a que Dieu comme Auteur de la grace, qui se puisse vaincre comme Auteur de la nature, ou plutôt qui se
Voyez le 5. Entretien des Conversions.
 quisse.

CHAP.
IV.Chrétien-
nes
vers la
fin.

puisse fléchir comme vangeur de la désobéissance d'Adam.

Les Stoïciens qui n'avoient qu'une connoissance confuse des desordres du péché originel, ne pouvoient répondre aux Epicuriens. Car leur félicité n'étoit qu'une idée, puisqu'il n'y a point de félicité sans plaisir, & qu'ils ne pouvoient goûter de plaisir dans les actions d'une solide vertu. Ils sentoient bien quelque joie en suivant les règles de leur vertu imaginaire, parce que la joie est une suite naturelle de la connoissance qu'a nôtre ame, qu'elle est dans le meilleur état où elle puisse être. Cette joie de l'esprit pouvoit leur soutenir le courage pour quelque tems, mais elle n'étoit pas assez forte pour résister à la douleur & pour vaincre le plaisir. L'orgueil secret, & non pas la joie faisoit bonne mine, & lorsqu'ils n'étoient plus en vûe ils perdoient toute leur sagesse & toute leur force, comme ces Rois de théâtre qui perdent toute leur grandeur en un moment.

Il n'en est pas de même des Chrétiens, qui suivent exactement les règles de l'Evangile. Leur joie est solide, parce qu'ils savent très-certainement qu'ils sont dans le meilleur état où ils puissent être: Leur joie est grande, parce que le bien qu'ils goûtent par la foi & par l'esperance est infini. Car l'esperance d'un grand bien est toujours accompagnée d'une grande joie: & cette joie est d'autant plus vive que l'esperance est plus forte; parce qu'une forte esperance, faisant imaginer le bien comme présent, produit nécessairement la joie, & même le plaisir sensible qui accompagne toujours la présence du bien. Leur joie n'est point inquiète, parce qu'elle est fondée sur les promesses d'un Dieu, confirmée par le sang du Fils de Dieu, entretenuë par la paix intérieure & par la douceur inexplicable de la charité, que le saint Esprit répand dans leur cœur. Rien ne les peut séparer de leur vrai bien, lorsqu'ils le goûtent & qu'ils se plaisent en lui, par la délectation de la grace. Les plaisirs des biens du corps ne sont point si grands, que ceux qu'ils

qu'ils ressentent dans l'amour de Dieu. Ils aiment le mépris & la douleur ; ils se nourrissent d'opprobres ; & le plaisir qu'ils trouvent dans les souffrances , ou plutôt le plaisir qu'ils trouvent en Dieu , lorsqu'ils méprisent tout le reste pour s'unir à lui , est si violent qu'il les transporte , qu'il leur fait parler un langage tout nouveau , & qu'ils se glorifient même comme les Apôtres dans leurs misères , & dans les injures qu'ils ont souffertes. *Mais pour les Apôtres ils sortirent du conseil , dit l'Ecriture , tout remplis de joie de ce qu'ils avoient été jugés dignes de souffrir des opprobres pour le nom de Jesus.* Telle est la disposition d'esprit des véritables Chrétiens , lors qu'ils ont reçu les derniers affronts pour la deffense de la vérité.

Act. 5. 41.

JESUS-CHRIST étant venu rétablir l'ordre que le peché avoit renversé , & l'ordre demandant que les plus grands biens soient accompagnez des plaisirs les plus solides , il est visible que les choses doivent arriver comme on vient de le dire. Mais outre la raison nous avons encore l'expérience : car dès qu'une personne forme seulement la résolution de mépriser tout pour Dieu , il est d'ordinaire touché d'un plaisir , ou d'une joie intérieure qui lui fait sentir aussi vivement que Dieu est son bien , qu'il le connoissoit clairement.

Les vrais Chrétiens nous assurent tous les jours que la joie , qu'ils ont de n'aimer & de ne servir que Dieu , ne se peut exprimer , il est bien juste de les croire touchant ce qui se passe dans eux-mêmes. Les impies au contraire sont toujours dans des inquiétudes mortelles ; & ceux que le monde partage avec Dieu , partagent aussi la joie des justes , & les inquiétudes des impies : ils se plaignent de leurs misères , & il est juste aussi de croire que leurs plaintes ne sont point sans fondement. Dieu blesse les hommes dans le fond de leur cœur , lorsqu'ils aiment autre chose que lui : & c'est cette blessure qui fait la véritable misère. Il répand une joie excessive dans leurs esprits , lorsqu'ils s'attachent uniquement à lui , & c'est cette joie qui

fait :

CHAP.
IV.

fait la solide félicité. L'abondance des richesses, & l'élevation des honneurs sont hors de nous; ils ne peuvent nous guérir lorsque Dieu nous blesse. La pauvreté & le mépris sont aussi hors de nous; & ils ne peuvent nous blesser lorsque Dieu nous défend:

Il est clair par les choses que nous venons de dire, que l'objet de nos passions n'est point nôtre bien: Que nous ne devons en suivre les mouvemens, que pour la conservation de nôtre vie: Que le plaisir sensible est à l'égard de nôtre bien, ce que nos sensations sont à l'égard de la vérité; & que de même que nos sens nous trompent touchant la vérité, nos passions nous trompent touchant nôtre bien: Que l'on doit se rendre à la délectation de la grace; parce qu'elle nous porte avec évidence à l'amour du vrai bien, qu'elle n'est point suivie des reproches secrets de la raison, comme l'instinct aveugle & le plaisir confus des Passions, & qu'elle est toujours accompagnée d'une secrète joie conforme à l'état dans lequel nous sommes: Qu'enfin n'y ayant que Dieu qui puisse agir dans l'esprit de l'homme, l'homme ne peut trouver de félicité hors de Dieu; si on ne suppose ou que Dieu récompense la désobéissance, ou qu'il commande d'aimer davantage ce qui merite le moins d'être aimé.

CHAPITRE V.

CHAP.
V.

Que la perfection de l'esprit consiste dans son union avec Dieu par la connoissance de la vérité & par l'amour de la vertu; & au contraire que son imperfection ne vient que de sa dépendance du corps à cause du désordre de ses sens & de ses passions.

LA plus petite réflexion est suffisante pour reconnoître que le bien de l'esprit est nécessairement quelque chose de spirituel. Les corps sont beaucoup
au.

au dessous de l'esprit : ils ne peuvent agir sur lui par leurs propres forces : ils ne peuvent même s'unir immédiatement à lui : enfin ils ne sont point intelligibles par eux-mêmes. Ils ne peuvent donc être son bien. Les choses spirituelles au contraire sont intelligibles par leur nature : elles peuvent s'unir à l'esprit : elles peuvent donc être son bien , supposé qu'elles soient au dessus de lui. Car afin qu'une chose puisse être le bien de l'esprit, il ne suffit pas qu'elle soit spirituelle comme lui, il est encore nécessaire qu'elle soit au dessus de lui, qu'elle puisse agir sur lui, l'éclairer & le récompenser : autrement elle ne peut le rendre ni plus parfait ni plus heureux , & par conséquent elle ne peut être son bien. De toutes les choses intelligibles ou spirituelles, il n'y a que Dieu qui soit en cette manière au dessus de l'esprit : il s'ensuit donc qu'il n'y a que Dieu qui soit, ni qui puisse être nôtre vrai bien. Nous ne pouvons donc devenir plus parfaits, ni plus heureux que par la possession de Dieu.

Tout le monde est convaincu que la connoissance de la vérité & l'amour de la vertu rendent l'esprit plus parfait, & que l'aveuglement de l'esprit & le dérèglement du cœur le rendent plus imparfait. La connoissance de la vérité & l'amour de la vertu ne peuvent donc être autre chose que l'union de l'esprit avec Dieu, & qu'une espece de possession de Dieu : & l'aveuglement de l'esprit & le dérèglement du cœur ne peuvent aussi être autre chose, que la séparation de l'esprit d'avec Dieu, & que l'union de cet esprit à quelque chose qui soit au dessous de lui, c'est-à-dire au corps, puisqu'il n'y a que cette union qui le puisse rendre imparfait & mal-heureux. Ainsi c'est connoître Dieu, que de connoître la vérité, ou que de connoître les choses selon qu'elles sont aimables, ou selon les règles de la vertu.

L'esprit est comme situé entre Dieu & les corps, entre le bien & le mal ; entre ce qui l'éclaire & ce qui l'aveugle, ce qui le régle & ce qui le dérègle, ce qui le peut rendre parfait & heureux, & ce qui le peut ren-

rendre imparfait & malheureux. Lors qu'il découvre quelque vérité, ou qu'il voit les choses selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, il les voit dans les idées de Dieu, c'est-à-dire par la vûë claire & distincte de ce qui est en Dieu qui les représente. Car comme j'ai déjà dit, l'esprit de l'homme ne renferme pas dans lui-même les perfections ou les idées de tous les êtres qu'il est capable de voir: il n'est point l'être universel. Ainsi il ne voit point dans lui-même les choses qui sont distinguées de lui. Ce n'est point en se consultant, qu'ils s'instruit & qu'il s'éclaire; car il n'est pas à lui-même la perfection & la lumière: il a besoin de cette lumière immense de la vérité, il est uni à Dieu, il connoît & possède Dieu en quelque manière.

Mais non seulement on peut dire que l'esprit qui connoît la vérité, connoît en quelque manière Dieu qui la renferme; on peut même dire qu'il connoît en quelque manière les choses comme Dieu les connoît. En effet cet esprit connoît leurs véritables rapports, & Dieu les connoît aussi: cet esprit les connoît dans la vûë des perfections de Dieu qui les représentent; & Dieu les connoît aussi en cette manière. Car enfin Dieu ne sent pas: Dieu n'imagine pas: Dieu voit dans lui-même, qui est le monde intelligible, le monde matériel & sensible qu'il a créé. Il en est de même d'un esprit qui connoît la vérité. Il ne la sent pas, il ne l'imagine pas: Les sensations & les Phantômes ne représentent à l'esprit que de faux rapports; & qui-conque découvre la vérité il ne la peut voir que dans le monde intelligible auquel il est uni, & dans lequel Dieu même la voit, car ce monde matériel & sensible n'est point intelligible par lui-même. L'esprit voit donc la lumière de Dieu comme Dieu même, toutes les choses qu'il voit clairement; quoiqu'il ne les voie que d'une manière fort imparfaite, & en cela bien différente de celle de Dieu. Ainsi lors que l'esprit voit la vérité non seulement il est uni à Dieu, il possède Dieu, il voit Dieu, il voit aussi en un sens la vérité comme Dieu la voit.

De même lors que l'on aime selon les règles de la vertu, on aime Dieu. Car lors qu'on aime selon ces règles, l'impression d'amour que Dieu produit sans cesse dans notre cœur pour nous tourner vers lui, n'est point divertie par le libre arbitre, ni changée en amour propre. L'esprit ne fait alors que suivre librement cette impression que Dieu lui donne. Or Dieu ne lui donnant jamais d'impression qui ne tende vers lui, puis qu'il n'agit que pour lui; il est visible qu'aimer selon les règles de la vertu, c'est aimer Dieu,

Mais non seulement c'est aimer Dieu, c'est encore aimer, comme Dieu aime, Dieu s'aime uniquement: il n'aime ses ouvrages, que parce qu'ils ont rapport à ses perfections; & il les aime à proportion qu'ils y ont rapport: enfin c'est le même amour par lequel Dieu s'aime & les choses qu'il a faites. Aimer selon les règles de la vertu, c'est aimer Dieu uniquement; c'est aimer Dieu en toutes choses; c'est aimer les choses à proportion qu'elles participent de la bonté & des perfections de Dieu, puisque c'est les aimer à proportion qu'elles sont aimables: enfin c'est aimer par l'impression du même amour par lequel Dieu s'aime; car c'est l'amour par lequel Dieu s'aime & toutes choses par rapport à lui, qui nous anime, lorsque nous aimons comme nous devons aimer. Nous aimons donc alors comme Dieu aime.

Il est donc évident que la connoissance de la vérité & l'amour réglé de la vertu font toute notre perfection; puisque ce sont les suites ordinaires de notre union avec Dieu, & qu'ils nous mettent mêmes en possession de lui, autant que nous en sommes capables en cette vie. L'aveuglement de l'esprit & le dérèglement du cœur sont au contraire toute notre imperfection: & ce sont aussi des suites de l'union de notre esprit avec notre corps, comme je l'ai prouvé en plusieurs endroits, en faisant voir que nous ne connoissons jamais la vérité & que nous n'aimons jamais le vrai bien, lorsque nous suivons les impressions de nos sens, de notre imagination & de nos passions.

Ces.

Ces choses sont évidentes. Cependant les hommes, qui desirerent tous avec ardeur la perfection de leur être, se mettent peu en peine d'augmenter l'union qu'ils ont avec Dieu, & ils travaillent sans cesse à fortifier & à étendre celle qu'ils ont avec les choses sensibles. On ne peut trop expliquer la cause d'un si étrange déreglement.

La possession du bien doit naturellement produire deux effets dans celui qui le possède, elle doit le rendre plus parfait, & en mêmes tems plus heureux: mais cela n'arrive pas toujours. Il est impossible, je l'avoue, que l'esprit possède actuellement quelque bien, & qu'il ne soit pas actuellement plus parfait; mais il n'est pas impossible qu'il possède actuellement quelque bien sans être actuellement plus heureux. Ceux qui connoissent le mieux la vérité, & qui aiment davantage les biens les plus aimables, sont toujours actuellement plus parfaits que ceux qui sont dans l'aveuglement & dans le déreglement, mais ils ne sont pas toujours actuellement plus heureux. Il en est de même du mal: il doit rendre imparfait & malheureux tout ensemble: mais quoi qu'il rende toujours les hommes plus imparfaits, il ne les rend pas toujours plus malheureux, ou il ne les rend pas toujours malheureux à proportion qu'il les rend imparfaits. La vertu est souvent dure & amere, & le vice doux & agréable: & c'est principalement par la foi & par l'esperance que les gens de bien sont véritablement heureux, pendant que les méchans sont actuellement dans les plaisirs & dans les délices. Cela ne doit pas être, mais cela est. Le peché a causé ce desordre comme je viens de dire dans le chapitre précédent: & c'est ce desordre qui est la principale cause non seulement de tous les déreglemens de notre cœur, mais encore de l'aveuglement & de l'ignorance de notre esprit.

C'est ce desordre qui persuade nôtre imagination que les corps peuvent être le bien de l'esprit: car le plaisir comme j'ai déjà dit plusieurs fois est le caracte-

re ou la marque sensible du bien. Or de tous les plaisirs dont nous jouissons ici bas , les plus sensibles sont ceux que nous nous imaginons recevoir par les corps. Nous jugeons donc sans beaucoup de reflexion que les corps peuvent être , & qu'ils sont mêmes effectivement nôtre bien. Il est tres-difficile de combattre contre l'instinct de la nature , & de résister aux preuves de sentiment : on ne s'en avise même pas. On ne pense point au désordre du peché. On ne fait pas reflexion que les corps ne peuvent agir sur l'esprit que comme causes occasionnelles : Que l'esprit ne peut immédiatement ou par lui-même posséder quelque chose de corporel ; & qu'il ne peut s'unir à aucun objet que par la connoissance & par son amour. Qu'il n'y a que Dieu qui soit au dessus de lui , & qui puisse le récompenser ou le punir par des sentimens de plaisir ou de douleur , qui puisse l'éclairer & le mouvoir , en un mot qui puisse agir en lui. Ces vérités , quoique tres-évidentes à des esprits attentifs , ne sont point si puissantes pour nous convaincre , que l'expérience trompeuse de l'impression sensible.

Lors que nous considérons quelque chose comme partie de nous-mêmes , ou que nous nous considérons comme patrie de cette chose nous jugeons que c'est nôtre bien d'y être unis ; nous avons de l'amour pour elle ; & cet amour est d'autant plus grand , que la chose à laquelle nous nous considérons comme unis , nous paroît une partie plus considérable du tout que nous composons avec elle. Or il y a deux sortes de preuves qui nous persuadent qu'une chose est partie de nous-mêmes : l'instinct du sentiment , & l'évidence de la raison.

C'est par l'instinct du sentiment que je suis persuadé que mon ame est unie à mon corps , ou que mon corps fait partie de mon être : je n'en ai point d'évidence. Ce n'est point par la lumière de la raison que je le connois : c'est par la douleur ou par le plaisir que je sens , lors que les objets me frappent. On nous pique la main , & nous en souffrons ; donc no-

CHAP.

V.

tre main fait partie de nous-mêmes. On déchire nôtre habit, & nous n'en souffrons rien; donc nôtre habit n'est pas nous mêmes. On nous coupe les cheveux sans douleur, on nous les arrache avec douleur. Cela embarrasse les Philosophes: ils ne sçavent que décider. Mais leur embarras prouve, que mêmes les plus sages jugent plutôt par l'instinct du sentiment que par la lumière de la raison, que telles choses sont ou ne sont point partie d'eux-mêmes. Car s'ils en jugeoient par l'évidence, & la lumière de la raison, ils connoîtroient bien-tôt que l'esprit & le corps sont deux genres d'être tout opposez: que l'esprit ne peut s'unir au corps par lui-même, & que ce n'est que par l'union que l'on a avec Dieu, que l'ame est blessée lorsque le corps est frappé, comme j'ai dit ailleurs. Ce n'est donc que par l'instinct du sentiment qu'on regarde son corps, & toutes les choses sensibles auxquelles on est uni, comme parties de soi-même, je veux dire comme parties de ce qui pense & de ce qui sent en nous: parce qu'en effet on ne peut pas reconnoître par l'évidence de la raison ce qui n'est pas, l'évidence ne découvrant jamais que la vérité.

Mais pour les choses intelligibles, c'est tout le contraire: car c'est par la lumière de la raison que nous reconnoissons le rapport que nous avons avec elles. Nous découvrons par la vûë claire de l'esprit, que nous sommes unis à Dieu d'une manière bien plus étroite & bien plus essentielle qu'à nôtre corps: Que sans Dieu nous ne sommes rien: Que sans lui nous ne pouvons rien, nous ne connoissons rien, nous ne voulons rien, nous ne sentons rien: Qu'il est nôtre tout, ou, si cela se peut dire ainsi, que nous, faisons avec lui un tout dont nous ne sommes, qu'une partie infiniment petite. La lumière de la raison nous découvre mille motifs, pour aimer uniquement Dieu, & pour mépriser les corps comme indignes de nôtre amour: Mais nous ne sentons point naturellement nôtre union avec Dieu. Ce n'est point
par

par l'instinct du sentiment què nous sommes persuadés que Dieu est nôtre tout, si ce n'est par la grace de JESUS-CHRIST, laquelle cause en certaines personnes ce sentiment, pour les aider à vaincre le sentiment contraire par lequel ils sont unis au corps. Car Dieu comme Auteur de la nature porte les esprits à son amour par une connoissance de lumière & non point par une connoissance d'instinct: & selon toutes les apparences ce n'est que depuis le peché, qu'il ajoute comme Auteur de la grace l'instinct à la lumière, à cause que nôtre lumière est maintenant beaucoup diminuée, qu'elle est incapable de nous porter à Dieu, & quel effort du plaisir ou de l'instinct contraire l'affoiblit sans cesse & la rend inefficace.

Nous découvrons donc par la lumière de l'esprit, que nous sommes unis à Dieu & au monde intelligible qu'il renferme: & nous sommes convaincus par le sentiment que nous sommes unis à nôtre corps, & par nôtre corps au monde matériel & sensible que Dieu a créé. Mais, comme nos sentimens sont plus vifs, plus touchans, plus fréquens, & même plus durables que nos lumières: il ne faut pas s'étonner que nos sentimens nous agitent, & réveillent nôtre amour pour toutes les choses sensibles, & que nos lumières se dissipent & s'évanouissent sans produire en nous aucune ardeur pour la vérité.

Il est vrai qu'il y a bien des gens qui sont persuadés que Dieu est leur vrai bien, qui l'aiment comme leur tout, & qui desirerent avec ardeur d'augmenter & de fortifier l'union qu'ils ont avec lui. Mais il y en a très peu qui sçachent avec évidence que ce soit s'unir avec Dieu selon les forces naturelles, que de connoître la vérité: que ce soit une espece de possession de Dieu même, que de contempler les véritables dées des choses; & que ces vûës abstraites de certaines vérités générales & immuables, qui reglent toutes les vérités particulières, soient des efforts d'un esprit qui s'attache à Dieu & qui quitte le corps. La Métaphysique, les Mathématiques pures, & toutes

CHAP.
V.

tes les sciences universelles qui régulent & qui renferment les sciences particulières , comme l'être universel renferme tous les êtres particuliers , paroissent chimeriques presque à tous les hommes , aux gens de bien comme à ceux qui n'ont aucun amour pour Dieu. De sorte que je n'oserois presque dire que l'application à ces sciences est l'application de l'esprit à Dieu , la plus pure & la plus parfaite dont on soit naturellement capable : & que c'est dans la vûe du monde intelligible qu'elles ont pour objet , que Dieu même connoît & produit ce monde sensible , duquel les corps reçoivent la vie , comme les esprits vivent de l'autre.

Ceux qui ne suivent que les impressions de leurs sens & que les mouvemens de leurs passions, ne sont pas capables de goûter la vérité , parce qu'elle ne les flatte pas. Et les gens de bien qui s'opposent sans cesse à leurs passions , lorsqu'elles leur présentent de faux biens , n'y résistent pas toujours lorsqu'elles leur cachent la vérité , ou lorsqu'elles la leur rendent méprisable : parce qu'on peut être homme de bien , sans être fort éclairé. Il n'est pas nécessaire pour être agréable à Dieu de sçavoir exactement , que nos sens , nôtre imagination , & nos passions nous représentent toujours les choses autrement qu'elles sont ; car enfin l'on ne voit pas que JESUS-CHRIST & les Apôtres ayent eu dessein de nous détromper de beaucoup d'erreurs , que Monsieur Descartes nous a découvertes sur cette matière.

Il y a bien de la différence entre la foi & l'intelligence , entre l'Evangile & la Philosophie. Les hommes les plus grossiers sont capables de foi , & il y en a très-peu qui soient capables de la connoissance pure des vérités évidentes. La foi représente aux simples Dieu comme le Créateur du Ciel & de la terre ; & cela suffit pour les porter à l'aimer & à le servir. La raison ne le considère pas seulement dans ses ouvrages , Dieu étoit ce qu'il est , avant qu'il fût Créateur : elle tâche de l'envisager dans lui-même , ou
par

par cette grande & vaste idée d'Être infiniment par-
fait laquelle il renferme. Le fils de Dieu , qui est la
sagesse du Pere , ou la verité éternelle , s'est fait hom-
me , & s'est rendu sensible pour se faire connoître
aux hommes charnels & grossiers. Il les a voulu
instruire par ce qui les aveugloit : il les a voulu por-
ter à son amour & les détacher des biens sensibles par
les mêmes choses qui les captivoient. Agissant avec
des fous il s'est servi d'une espece de folie pour les
rendre sages. Ainsi les gens de bien & ceux qui ont
le plus de foi , n'ont pas toujours le plus d'intelli-
gence. Ils peuvent connoître Dieu par la foi , & l'ai-
mer par le secours de la grace , sans sçavoir qu'il est
leur tout de la manière dont les Philosophes peuvent
l'entendre , & sans penser que la connoissance ab-
straite de la verité soit une espece d'union avec lui. Il
ne faut donc pas être surpris , s'il y a si peu de person-
nes qui travaillent à fortifier l'union naturelle qu'ils
ont avec Dieu par la connoissance de la verité ; puis-
qu'il est nécessaire pour cela de combattre sans cesse
contre les impressions des sens & des passions , d'une
manière bien differente de celle qui est familiere aux
personnes les plus vertueuses : car les plus gens de
bien ne sont pas toujours persuadez , que les sens &
les passions sont trompeurs en la manière que nous
avons expliqué dans les livres précédens.

Il n'y a que les sentimens ou les pensées auxquelles
le corps a quelque part , qui causent immédiatement
les passions , parce qu'il n'y a que l'ébranlement des
fibres du cerveau qui excite quelque émotion parti-
culière dans les esprits animaux. Ainsi il n'y a que
les sentimens qui convainquent sensiblement , que
l'on tient à certaines choses pour lesquelles ils exci-
tent de l'amour. Or l'on ne sent point l'union na-
turelle qu'on a avec Dieu , lorsqu'on connoît la ve-
rité : on ne pense pas mêmes à lui , car il est & opé-
re en nous d'une manière si secrette & si insensible
que nous ne nous en appercevons pas. L'Union que
nous avons naturellement avec Dieu n'excite donc

CHAP.
V.

point nôtre amour pour lui. Mais il n'en est pas de même de l'union que nous avons avec les choses sensibles. Tous nos sentimens prouvent cette union : les corps nous frappent la vûë lorsqu'ils agissent en nous , leur action n'a rien de caché. Nôtre propre corps nous est mêmes plus présent que nôtre esprit , & nous le considérons comme la meilleure partie de nous-mêmes. Ainsi l'union que nous avons avec nôtre corps , & par nôtre corps à tous les objets sensibles excite en nous un amour violent , qui augmente cette union , & qui nous rend dépendans des choses qui sont infiniment au dessous de nous.

CHAP.
VI.

CHAPITE VI.

Des erreurs les plus générales des passions , quelques exemples particuliers.

C'EST à la Morale à découvrir toutes les erreurs particulieres dans lesquelles nos passions nous engagent touchant le bien ; c'est à elle à combattre les amours déreglez , à rétablir la droiture du cœur , à regler les mœurs. Mais ici nôtre fin principale est de régler l'esprit , & de decouvrir les causes de nos erreurs à l'égard de la verité : ainsi nous ne pousserons pas davantage les choses , que nous venons de dire , qui ne regardent que l'amour du vrai bien. Nous allons à l'esprit , & nous ne passons par le cœur , que parce que le cœur en est le Maître. Nous recherchons la verité en elle-même & sans rapport à nous , & nous ne considérons le rapport qu'elle a avec nous , que parce que ce rapport est cause quel amour propre nous la cache & nous la déguise : car nous jugeons de toutes choses selon nos passions , & par consequent nous nous trompons en toutes choses ; les jugemens de passions n'étant jamais d'accord avec les jugemens de la verité.

C'est

C'est ce que nous ap- prend l'admirable S Bernard par ces belles paroles : *l'amour & la haine*, dit-il, *ne savent point juger selon la verité*. Mais si vous voulez un jugement de verité. Je juge selon ce que j'entends. Ce n'est point par haine, ce n'est point par amour, ce n'est point par crainte. Voici un jugement de haine : Nous avons une loi, & il doit mourir selon nôtre loi. Voici un jugement de crainte : Si nous le laissons faire ainsi, les Romains viendront & ruïneront nôtre nation. Voici enfin un jugement d'amour : c'est lorsque David parlant de son fils parricide dit : Pardonnez à mon fils Absalom. Nôtre amour, nôtre haine, nôtre crainte ne nous font faire que de faux jugemens ; & il n'y a que la lumière pure de la verité qui éclaire nôtre esprit, & que la voix distincte de nôtre maître commun, qui nous fasse faire des jugemens solides, pourvu que nous ne jugions que de ce qu'il nous dit, & que selon qu'ils nous le dit, *sicut audio, sic judico*. Mais voions de quelle manière nos passions nous séduisent, afin que nous puissions leur résister avec plus de facilité.

Les passions ont un si grand rapport avec les sens, qu'il ne sera pas difficile d'expliquer de quelle manière elles nous engagent dans l'erreur, après ce que nous avons dit dans le premier Livre. Car les causes générales des erreurs de nos passions sont entièrement semblables à celles des erreurs de nos sens.

La cause la plus générale des erreurs de nos sens est,

Amor sicut nec odium, veritatis judicium nescit. Vis judicium veritatis audire? Sicut audio, sic judico: non sicut odi, non sicut amo, non sicut timeo. Est judicium odii, ut illud: Nos legem habemus & secundum legem nostram debet mori. Est & timoris, ut illud: Si dimittimus eum sic, venient Romani, & tollent nostrum locum & gentem. Judicium verò amoris, ut David de filiò parricidâ. Parcite inquit puero Absalom *Secundo*
S Bern. De grad. humili-
tatis.

CHAP.
VI.

Ioan 5.
30.

Ioan. 19.
7.

Ioan 11.
48.

Reg 12.
5.

CHAP.
VI.

comme nous avons fait voir dans le premier Livre, que nous attribuons aux objets de dehors ou à nôtre corps les sensations qui sont propres à nôtre ame; que nous attachons les couleurs sur la surface des corps; que nous répandons la lumière, les sons & les odeurs dans l'air; & que nous fixons la douleur & le chatouillement dans les parties de nôtre corps, qui reçoivent quelques changemens par le mouvement des corps qui les rencontrent.

Il faut dire à peu près la même chose de nos passions. Nous attribuons imprudemment aux objets qui les causent ou qui semblent les causer, toutes les dispositions de nôtre cœur, nôtre bonté, nôtre douceur, nôtre malice, nôtre aigreur, & toutes les autres qualitez de nôtre esprit. L'objet qui fait naître en nous quelque passion, nous paroît en quelque façon renfermer en lui-même ce qui se réveille en nous, lorsque nous pensons à lui: de même que les objets sensibles nous paroissent renfermer eux-mêmes les sensations qu'ils excitent en nous par leur présence. Lorsque nous aimons quelque personne, nous sommes naturellement portez à croire qu'elle nous aime, & nous avons quelque peine à nous imaginer qu'elle ait dessein de nous nuire, ni de s'opposer à nos desirs. Mais si la haine succede à l'amour, nous ne pouvons croire qu'elle nous veuille du bien: nous interprétons toutes les actions en mauvaise part: nous sommes toujours sur nos gardes & dans la défiance, quoi qu'elle ne pense pas à nous, ou qu'elle ne pense qu'à nous rendre service. Enfin nous attribuons injustement à la personne, qui excite en nous quelque passion, toutes les dispositions de nôtre cœur; de même que nous attribuons imprudemment aux objets de nos sens toutes les qualitez de nôtre esprit.

De plus, par la même raison que nous croyons que tous les hommes reçoivent les mêmes sensations que nous des mêmes objets, nous pensons que tous les hommes sont agitez des mêmes passions que

nous pour les mêmes sujets, pourvû que nous croyions qu'ils en puissent être agitez. Nous pensons que l'on aime ce que nous aimons, ou que l'on desire ce que nous désirons : & de là naissent les jalousies & les secrettes aversions, si le bien que nous recherchons ne peut être possédé tout entier de plusieurs; car si plusieurs personnes peuvent le posséder sans le diviser comme le souverain bien, la science, la vertu, &c. il arrive tout le contraire. Nous pensons aussi que l'on hait, que l'on fuit, que l'on craint, les mêmes choses que nous : & de là viennent les liaisons, & les conspirations secrettes ou manifestes, selon la nature & l'état de la chose que l'on hait, esperant par ce moyen de nous délivrer de nos misères.

Nous attribuons donc aux objets de nos passions les émotions qu'ils produisent en nous, & nous pensons que tous les autres hommes, & même quelquefois que les bêtes en sont agitées comme nous. Mais outre cela nous jugeons encore plus témérairement que la cause de nos passions qui n'est souvent qu'imaginaire, est réellement dans quelque objet.

Lorsque nous avons un amour passionné pour quelqu'un, nous jugeons que tout en est aimable; Ses grimaces sont des agrémens; sa difformité n'a rien de choquant; ses mouvemens irréguliers & ses gestes mal composez sont justes, ou pour le moins ils sont naturels. S'il ne parle jamais, c'est qu'il est sage : s'il parle toujours, c'est qu'il est plein d'esprit : s'il parle de tout, c'est qu'il est universel : s'il interrompe les autres sans cesse, c'est qu'il a du feu, de la vivacité, du brillant : enfin s'il veut toujours primer, c'est qu'il le merite. Nôtre passion nous couvre ou nous déguise de cette sorte tous les défauts de nos amis, & au contraire elle relève avec éclat leurs plus petits avantages.

Mais si cette amitié qui n'est fondée, comme les autres passions, que sur l'agitation du sang & des esprits animaux, vient à se refroidir faute de chaleur ou d'esprits propres à l'entretenir, & si l'intérêt, ou

quelque faux rapport change la disposition du cerveau ; la haine succédant à l'amour , ne manquera pas de nous faire imaginer dans l'objet de nôtre passion tous les défauts qui peuvent être un juste sujet d'aversion. Nous verrons dans cette même personne des qualitez toutes contraires à celles que nous admirions auparavant. Nous aurons honte de l'avoir aimée ; & la passion dominante ne manquera pas de justifier , & de rendre ridicule celle dont elle a pris la place.

La puissance & l'injustice des passions ne se bornent pas encore aux choses que nous venons de dire : Elles s'étendent infiniment plus loin. Nos passions ne nous déguisent pas seulement leur objet principal , mais encore toutes les choses qui y ont quelque rapport. Non seulement elles nous rendent aimables toutes les qualitez de nos amis , mais encore la plupart des qualitez des amis de nos amis. Elles passent mêmes plus avant dans ceux qui ont quelque étendue & quelque force d'imagination ; car leurs passions ont sur leur esprit une domination si vaste & si étendue , qu'il n'est pas possible d'en marquer les bornes.

Les choses que je viens de dire sont des principes si généraux & si féconds d'erreurs , de préventions , & d'injustices , qu'il est impossible d'en faire remarquer toutes les suites. La plupart des véritez ou plutôt des erreurs de certains lieux , de certains tems , de certaines communautéz , de certaines familles , en sont des conséquences. Ce qui est vrai en Espagne est faux en France : ce qui est vrai à Paris est faux à Rome : ce qui est certain chez les Jacobins est incertain chez les Cordeliers : ce qui est indubitable chez les Cordeliers semble être une erreur chez les Jacobins. Les Jacobins se croient obligez de suivre saint Thomas , & pourquoi ? c'est souvent parce que ce saint Docteur étoit de leur Ordre. Les Cordeliers au contraire embrassent les sentimens de Scot , parce que Scot étoit Cordelier.

Il y a de même des véritez & des erreurs de certains tems. La terre tournoit il y a deux mille ans: elle est demeurée immobile jusqu'à nos jours: & voici qu'elle commence à s'ébranler. On a brûlé autrefois Aristote: un Concile Provincial approuvé par un Pape, a très-sagement deffendu, qu'on enseignât sa Physique. On l'a admiré depuis ce tems-là: & voici qu'on commence à le mépriser. Il y a des opinions reçues présentement dans les écoles qui ont été rejetées comme des hérésies, & ceux qui les soutenoient excoimunieez comme des hérétiques par quelques Evêques. Parce que les passions causant des factions, les factions produisent de ces véritez ou de ces erreurs aussi inconstantes que la cause qui les excite. Par exemple les hommes sont indifférens à l'égard de la stabilité de la terre, & de la forme de corporeité: Mais ils ne sont point indifférens pour ces opinions, lors qu'elles sont soutenues par ceux qu'ils haïssent. Ainsi l'aversion soutenue par quelque sentiment confus de pieté, fait naître un zele indécrot, qui s'échauffe & qui s'allume peu-à-peu, & qui produit enfin de ces événemens qui ne paroissent étranges à tout le monde que long-tems après qu'ils sont arrivez.

CHAP.
VI.

Conc.
d'Angl.
par Spelman l'an
1287.

On a de la peine à s'imaginer que la passion aille jusque-là: mais c'est que l'on ne sçait pas que nos passions s'étendent à tout ce qui les peut satisfaire. Aman ne vouloit peut-être point de mal à tout le peuple Juif, mais Mardochée ne le saluë pas, il est Juif, il faut donc perdre toute la nation, la vengeance en sera plus magnifique.

Il s'agit entre des plaideurs de sçavoir qui a droit à une terre: Ils ne devoient apporter que leurs titres, & ne dire que ce qui a rapport à leur affaire, ou qui la peut rendre meilleure. Cependant ils ne manquent pas de dire toute sorte de mal les uns des autres, de se contredire en toutes choses, de former des contestations & des accusations inutiles, & d'embrouiller leur procez d'une infinité d'accessaires qui

confondent le principal. Enfin toutes les passions s'étendent aussi loin que la vûe de l'esprit de ceux qui en sont émus. Je veux dire qu'il n'y a aucune chose que nous pensions avoir quelque rapport avec l'objet de nos passions, à laquelle le mouvement de ces passions ne s'étende. Et voici comment cela se fait.

Les traces des objets sont tellement liées les unes avec les autres dans le cerveau, qu'il est impossible que le cours des esprits en reveille quelqu'une avec force, que plusieurs autres ne se r'ouvrent en même-tems. L'idée principale de la chose à laquelle on pense est donc nécessairement accompagnée d'un grand nombre d'idées accessoires, lesquelles s'augmentent d'autant plus, que l'impression des esprits animaux est plus violente. Or cette impression des esprits ne peut manquer d'être violente dans les passions, à cause que les passions poussent sans cesse dans le cerveau en abondance & avec beaucoup de force, les esprits propres pour conserver les traces des idées qui représentent leur objet. Ainsi le mouvement d'amour ou de haine ne s'étend pas seulement à l'objet principal de la passion; mais encore à toutes les choses que l'on reconnoît avoir quelque rapport à cet objet: parce que le mouvement de l'ame dans la passion suit la perception de l'esprit; de même que le mouvement des esprits animaux dans le cerveau suit les traces du cerveau tant celles qui réveillent l'idée principale de l'objet de la passion, que les autres qui y ont rapport.

Il ne faut donc pas s'étonner si les hommes poussent si loin leur haine ou leur amour, & s'ils font des actions si bizarres & si surprenantes. Il y a raison particulière de tous ces effets; quoique nous ne la connoissions pas. Leurs idées accessoires ne sont point toujours semblables aux nôtres: nous ne les pouvons connoître. Ainsi il y a toujours quelque raison particulière qui les fait agir d'une manière qui nous paroît si extravagante.

CHAPITRE VII.

CHAP.
VII.*Des passions en particulier, & premierement de l'admiration & de ses mauvais effets.*

TOUT ce que j'ai dit jusques ici des passions est général, mais il n'est pas fort difficile d'en tirer des conséquences particulières. Il n'y a qu'à faire quelque réflexion sur ce qui se passe dans soi-même, & sur les actions des autres; & l'on découvrira plus de ces sortes de véritez d'une seule vûë, que l'on n'en pourroit expliquer dans un tems considérable. Cependant, il y a si peu de personnes qui s'avisent de rentrer dans eux-mêmes, & qui fassent pour cela quelque effort d'esprit, qu'afin de les y exciter & de réveiller leur attention, il est nécessaire de descendre quelque peu dans le particulier.

Quand on se tâte & qu'on se frappe soi-même, il semble que l'on soit presque insensible: mais quand on est seulement touché par les autres, on en reçoit des sentimens assez vifs pour réveiller l'attention. En un mot on ne se chatoüille pas soi-même, on ne s'en avise pas, & l'on n'y réussiroit peut être pas si l'on s'en avisoit. C'est à peu près par cette même raison, que l'esprit ne s'avise pas de se tâter & de se sonder soi-même, qu'il se dégoûte incontinent de cette sorte de recherche, & qu'il n'est ordinairement capable de reconnoître & de sentir toutes les parties de son ame, que lorsque d'autres les touchent & les lui font sentir. Ainsi il est nécessaire, pour faciliter à quelques esprits la connoissance d'eux-mêmes, de descendre quelque peu dans le particulier des passions, afin de leur apprendre en les touchant, toutes les parties qui les composent.

Ceux qui liront ce qui suit doivent néanmoins être avertis, qu'il ne sentiront pas toujours que je les touche, & qu'ils ne se reconnoîtront pas toujours

sujets aux passions, & aux erreurs dont je parlerai, par la raison que toutes les passions particulieres ne sont pas toujours les mêmes dans tous les hommes.

Tous les hommes ont les mêmes inclinations naturelles qui n'ont point de rapport au corps. Ils ont mêmes toutes celles qui ont rapport au corps, lorsque leur corps est parfaitement bien disposé. Mais les divers temperamens des corps & leurs changemens frequens causent une variété infinie dans les passions particulieres. Que si l'on ajoute à la diversité de la constitution du corps, celle qui vient des objets, qui font des impressions bien différentes sur tous ceux qui n'ont pas les mêmes emplois ni la même maniere de vivre; il est évident que tel se peut sentir fortement touché en quelque endroit de son ame par certaines choses, qui demeurera entièrement insensible à beaucoup d'autres. Ainsi on se tromperoit souvent, si on jugeoit toujours par ce que l'on sent, de ce que les autres doivent sentir.

Je ne crains point de me tromper; lorsque j'assure que tous les hommes veulent être heureux: car je sçai avec une entière certitude que les Chinois & les Tartares, que les Anges & les Demons même, enfin que tous les esprits ont de l'inclination pour la félicité. Je sçai mêmes que Dieu ne produira jamais aucun esprit sans ce desir. Ce n'est point l'experience qui me l'a appris: jamais je ne vis ni Chinois ni Tartare: Ce n'est point le témoignage intérieur de ma conscience: il m'apprend seulement que je veux être heureux. Il n'y a que Dieu qui me puisse convaincre intérieurement que tous les autres hommes, les Anges, & les Demons veulent être heureux. Il n'y a que lui qui puisse m'assurer, qu'il ne donnera jamais l'être à aucun esprit qui soit indifférent pour le bonheur; car quel autre que lui pourroit m'assurer positivement de ce qu'il fait, & même de ce qu'il pense? & comme il ne peut jamais me tromper, je ne puis douter de ce qu'il m'apprend. Je suis donc certain que

tous.

tous les hommes veulent être heureux, parce que cette inclination est naturelle, & qu'elle ne dépend point du corps. CHAP. VII.

Il n'en est pas de même des passions particulières. Si je suis passionné pour la musique, pour la danse, pour la chasse : si j'aime les douceurs ou le haut goût ; je n'en puis rien conclure de certain touchant les passions des autres hommes. Le plaisir est sans doute doux & agréable à tous les hommes, mais tous les hommes ne trouvent pas du plaisir dans les mêmes choses. L'amour du plaisir est une inclination naturelle : cet amour ne dépend point du corps : il est donc général à tous les hommes. Mais l'amour de la musique, de la chasse ou de la danse n'est pas général ; parce que la disposition du corps dont il dépend étant différente dans tous les hommes, toutes les passions qui en dépendent ne sont pas toujours les mêmes.

Les passions générales comme le désir, la joie & la tristesse, tiennent le milieu entre les inclinations naturelles & les passions particulières. Elles sont générales comme les inclinations, mais elles ne sont pas également fortes ; parce que la cause qui les produit & qui les entretient n'est pas elle-même également agissante. Il y a une variété infinie dans les degrez d'agitation des esprits animaux, dans leur abondance & leur délicatesse, & dans le rapport des fibres du cerveau avec ces esprits.

Ainsi il arrive très-souvent que l'on ne touche les autres en aucun endroit de leur ame, lorsque l'on parle de passions particulières : mais lorsqu'on les touche ils en sont fortement émus. Il en est au contraire des passions générales & des inclinations ; on touche toujours lorsque l'on en parle : mais on touche d'une manière si foible & si languissante, qu'on ne se fait presque pas sentir. Je dis ces choses, afin que l'on ne juge pas si je me trompe, par le seul sentiment, qu'on a déjà reçu de ce que j'ai dit, ou que l'on recevra de ce que je dirai dans la suite : mais par la considération de la nature des passions dont je traite.

CHAP.
VII.

Si l'on se propoſoit de traiter de toutes les paſſions particulières, ou ſi on les diſtinguoit par les objets qui les excitent; il eſt viſible qu'on ne finiroit jamais, & qu'on diroit toujours la même choſe. On ne finiroit jamais, parce que les objets de nos paſſions ſont infinis: & l'on diroit toujours la même choſe, parce que l'on traiteroit toujours du même ſujet. Les paſſions particulières pour la poëſie, pour l'hiſtoire, pour les mathématiques, pour la chafſe & pour la danſe, ne ſont qu'une même paſſion générale: car par exemple, les paſſions de deſir ou de joye, pour tout ce qui plaît, ne ſont pas différentes; quoique les objets particuliers qui plaiſent ſoient différens.

Il ne faut donc pas multiplier le nombre des paſſions ſelon le nombre des objets qui ſont infinis; mais ſeulement ſelon les principaux rapports qu'ils peuvent avoir avec nous. Et de cette manière on reconnoîtra, comme nous l'expliquerons plus bas, que l'amour & l'averſion ſont les paſſions meres: qu'elles n'engendrent point d'autres paſſions générales que le deſir, la joie, & la triſteſſe: que les paſſions particulières ne ſont compoſées que de ces trois primitives; & qu'elles ſont d'autant plus compoſées que l'idée principale du bien ou du mal qui les excite, eſt accompagnée d'un plus grand nombre d'idées acceſſoires, ou que le bien & le mal ſont plus circonſtanziez par rapport à nous.

Si l'on ſe ſouvient de ce que l'on a dit de la liaiſon des idées, & que dans les grandes paſſions les eſprits animaux étant extrêmement agitez, réveillent dans le cerveau toutes les traces qui ont quelque rapport avec l'objet qui nous agite; on reconnoîtra qu'il y a des paſſions différentes d'une infinité de façons, leſquelles n'ont point de nom particulier, & qu'on ne peut expliquer d'autre manière qu'en diſant qu'elles ſont inexplicables.

Si les paſſions primitives, de la combinaiſon deſquelles les autres s'engendrent, n'étoient point capables du plus, & du moins, on n'auroit pas de peine à

déterminer le nombre de toutes les passions. Mais le nombre des passions qui se font de l'assemblage des autres est nécessairement infini, parce qu'une même passion ayant des degrez infinis, elle peut en se joignant avec les autres se combiner en une infinité de manières. De sorte qu'il n'y a peut-être jamais eu deux hommes émus d'une même passion, si par même passion l'on entend l'assemblage de tous les mouvemens égaux & de tous les sentimens semblables qui se réveillent en nous à l'occasion de quelque objet.

Mais le plus & le moins ne changeant point l'espece, on peut dire que le nombre des passions n'est pas infini; parce que les circonstances, qui accompagnent le bien & le mal, ne sont point infinies. Mais expliquons nos passions en particulier.

Lorsque nous voïons quelque chose pour la première fois, ou que l'ayant déjà vûë plusieurs fois accompagnée de certaines circonstances, nous la voïons revêtuë de quelques autres, nous en sommes surpris & nous l'admirons. Ainsi une nouvelle idée, ou une passion imparfaite, qui est la première de toutes, & que l'on nomme admiration. Je dis que cette passion est imparfaite, parce qu'elle n'est point excitée par l'idée ni par le sentiment du bien.

Le cerveau se trouvant alors frappé en de certains endroits dans lesquels il ne l'avoit jamais été, ou d'une manière toute nouvelle, l'ame en est sensiblement touchée, & par consequent elle s'applique fortement à ce qu'il y a de nouveau dans son objet: par la même raison, qu'un simple chatouillement à la plante des pieds, excite dans l'ame par la nouveauté plutôt que par la force de l'impression, un sentiment tres-sensible & tres-appliquant. Il y a encore d'autres raisons de l'application de l'ame aux choses nouvelles, mais je les ay expliquées en parlant des inclinations naturelles. On ne considère ici l'ame que par rapport au corps, & selon ce rapport c'est l'émotion des esprits qui est la cause naturelle de son application aux choses nouvelles.

Dans

CHAP.

VII.

Dans l'admiration précisément comme telle , on ne considère les choses que selon ce qu'elles sont en elles-mêmes ; ou selon ce qu'elles paroissent : on ne les considère point par rapport à soi : on ne les considère point comme bonnes ou comme mauvaises. Et c'est pour cela que les esprits ne se répandent point dans les muscles , pour donner au corps la disposition propre à la recherche du bien ou à la fuite du mal ; & qu'ils n'agitent point les nerfs qui vont au cœur & aux autres viscères , pour hâter ou pour retarder la fermentation & le mouvement du sang , comme il arrive dans toutes les autres passions. Tout ce qu'il y a d'esprits tend vers le cerveau pour y tracer une image vive & distincte de l'objet qui surprend , afin que l'ame le considère & le reconnoisse : mais tout le reste du corps demeure comme immobile & dans la même posture. Comme il n'y a point d'émotion dans l'ame , il n'y a point aussi de mouvement dans le corps.

Si les choses que l'on admire paroissent grandes , l'admiration est toujours suivie de l'estime & quelquefois de la vénération. Elle est au contraire toujours accompagnée de mépris & quelquefois de dédain , lors qu'elles paroissent petites.

L'idée de la grandeur produit dans le cerveau un grand mouvement d'esprits , & la trace qui la représente se conserve fort long-tems. Un grand mouvement d'esprits excite aussi dans l'ame l'idée de la grandeur , & il arrête beaucoup l'esprit à la considération de cette idée.

L'idée de petitesse produit dans le cerveau un petit mouvement d'esprits & la trace qui la représente ne se conserve pas long-tems. Un petit mouvement d'esprits , excite aussi dans l'ame une idée de petitesse , & il arrête peu l'esprit à la considération de cette idée. Ces choses méritent fort d'être remarquées.

Lors que nous nous considérons nous-mêmes ou quelque chose qui nous est uni , nôtre admiration n'est

n'est jamais sans quelque passion qui nous agite. Mais nôtre agitation n'est que dans l'ame & dans les esprits qui vont au cœur : parce que n'y ayant point de bien qu'il faille rechercher ni de mal qu'il faille éviter, les esprits ne se répandent point dans les muscles pour disposer le corps à quelque action.

La vûë de la perfection de son être ou de quelque chose qui lui appartient produit naturellement l'orgueil, ou l'estime de soi-même, le mépris des autres, la joye, & quelques autres passions. La vûë de sa propre grandeur, produit la fierté ; la vûë de sa force, la generosité ou la hardiesse ; & la vûë de quelqu'autre qualité avantageuse, produit naturellement une autre passion, qui sera toujours une espece d'orgueil.

Au contraire la vûë de quelque imperfection de son être ou d'une chose qui lui appartient, produit naturellement l'humilité, le mépris de soi-même, le respect pour les autres, la tristesse & quelques autres passions. La vûë de sa petitesse produit la bassesse ; la vûë de sa foiblesse, la timidité ; & la vûë de quelque qualité désavantageuse produit naturellement une passion, qui sera toujours une espece d'humilité. Mais cette humilité aussi bien que l'orgueil dont je viens de parler, n'est proprement ni vertu ni vice. Ce ne sont l'un & l'autre que des passions ou des émotions involontaires, qui sont néanmoins tres-utiles à la société civile, & mêmes absolument nécessaires en quelques rencontres pour la conservation de la vie ou des biens de ceux qui en sont agitez.

Il est nécessaire, par exemple, d'être humble & timide, & mêmes de témoigner au dehors la disposition de son esprit par une contenance modeste & par un air respectueux ou craintif, lors qu'on est en présence d'une personne de haute qualité, ou d'un homme fier & puissant : car il est presque toujours avantageux pour le bien du corps que l'imagination s'abbatte à la vûë de la grandeur sensible, & qu'elle lui donne des marques extérieures de sa soumission, & de sa véné-

vénération intérieure. Mais cela se fait naturellement & machinalement, sans que la volonté y ait de part, & souvent mêmes malgré toute la résistance. Les bêtes même qui ont besoin, comme les chiens, de fléchir ceux avec qui elles vivent, ont d'ordinaire leur machine disposée de manière qu'elles prennent l'air qu'elles doivent avoir, par rapport à ceux qui les environnent; car cela est absolument nécessaire pour leur conservation. Et si les oiseaux ou quelques autres animaux n'ont point la disposition du corps propre pour prendre cet air, c'est qu'ils n'ont pas besoin de fléchir ceux dont ils peuvent par la fuite éviter le courroux, & dont ils peuvent se passer pour la conservation de leur vie.

On ne peut trop considérer que toutes les passions, qui sont excitées en nous à la vûe de quelque chose qui est hors de nous, répandent machinalement sur le visage de ceux qui en sont frappez, l'air qui leur convient, c'est-à-dire un air qui par son impression dispose machinalement tous ceux qui le voyent, à des passions & à des mouvemens utiles au bien de la société. L'admiration mêmes, lors qu'elle n'est causée en nous, que par la vuë de quelque chose qui est hors de nous, & que les autres peuvent considérer, produit sur nôtre visage un air qui imprime machinalement l'admiration dans les autres, & qui agit mêmes sur leur cerveau d'une manière si bien réglée, que les esprits qui y sont contenus, sont poussez dans les muscles de leur visage pour y former un air tout semblable au nôtre.

Cette communication des passions de l'ame & des mouvemens des esprits animaux, pour unir ensemble les hommes par rapport au bien & au mal, & pour les rendre entièrement semblables les uns aux autres non seulement par la disposition de leur esprit, mais encore par la situation de leur corps, est d'autant plus grande & plus remarquable que les passions sont plus violentes; parce qu'alors les esprits animaux sont agitez avec plus de force. Or cela doit être;

être ainsi , parce que les maux étans plus grands ou plus présens , il faut s'y appliquer davantage , & s'unir plus fortement les uns avec les autres pour les fuir ou pour les rechercher. Mais lorsque les passions sont fort modérées , comme l'est ordinairement l'admiration , elles ne se communiquent pas sensiblement , & ne répandent presque pas l'air par lequel elles ont de coutume de se communiquer. Comme rien ne presse , il n'est pas à propos qu'elles fassent effort sur l'imagination des autres , ni qu'elles les détournent de leurs occupations , auxquelles il est peut-être plus nécessaire qu'ils s'emploient , qu'à considérer les causes de ces passions.

Il n'y a rien de plus merveilleux que cette économie de nos passions , & que cette disposition de notre corps par rapport aux objets qui nous environnent. Tout ce qui se passe en nous machinalement est très-digne de la sagesse de celui qui nous a faits. Et comme Dieu nous a rendu capables de toutes les passions qui nous agitent , afin principalement de nous lier avec toutes les choses sensibles , pour la conservation de la société & de notre être sensible , son dessein s'exécute si fidèlement par la construction de son ouvrage , qu'on ne peut s'empêcher d'en admirer l'artifice & les ressorts.

Cependant nos passions & tous ces liens imperceptibles , par lesquels nous tenons à tout ce qui nous environne , sont souvent par notre faute des causes très-considérables de nos erreurs & de nos desordres. Car nous ne faisons point l'usage que nous devons faire de nos passions : nous leur permettons toutes choses ; & nous ne savons pas mêmes les bornes que nous devons prescrire à leur puissance. Ainsi les passions même , qui comme l'admiration sont très-foibles , & qui nous agitent le moins , ont assez de force pour nous faire tomber dans l'erreur. En voici quelques exemples.

Lors que les hommes , & principalement ceux qui ont l'imagination vigoureuse se considèrent par leur plus.

CHAP.
VII.

plus bel endroit, ils sont presque toujours très-satisfaits d'eux-mêmes : & leur satisfaction intérieure ne manque jamais de s'augmenter, lorsqu'ils se comparent aux autres qui n'ont pas tant de mouvement qu'eux. D'ailleurs il y a tant de gens qui les admirent, & il y en a si peu qui leur résistent avec succès & avec applaudissement ; (car applaudit-on jamais à la raison en présence d'une imagination forte & vive :) Enfin il se forme sur le visage de ceux qui les écoutent, un air si sensible de soumission & de respect, & des traits si vifs d'admiration à chaque mot nouveau qu'ils proferent, qu'ils s'admirent aussi eux-mêmes, & que leur imagination qui leur grossit tous leurs avantages, les rend extrêmement contents de leur personne. Car, si l'on ne peut voir un homme passionné sans recevoir l'impression de sa passion, & sans entrer en quelque manière dans ses sentimens : comment seroit-il possible que ceux, qui sont environnez d'un grand nombre d'admirateurs, ne donnaient quelque entrée à une passion qui flatte si agréablement l'amour propre ?

Or cette haute estime, que les personnes d'une imagination forte & vive ont d'elles-mêmes & de leurs qualitez, leur enste le courage, & leur fait prendre l'air dominant, & décisif. Ils n'écoutent les autres qu'avec mépris : ils ne leur répondent qu'en riant : ils ne pensent que par rapport à eux. Et regardant comme une espece de servitude l'attention de l'esprit, si nécessaire pour découvrir la vérité, ils sont entièrement indisciplinables. L'orgueil, l'ignorance & l'aveuglement, vont toujours de compagnie. Les esprits forts, ou plutôt les esprits vains & superbes ne veulent pas être disciples de la vérité : ils ne rentrent dans eux-mêmes que pour se contempler & pour s'admirer. Ainsi celui qui résiste aux superbes, luit au milieu de leurs tenebres sans que leurs tenebres soient dissipées.

Il y a au contraire une certaine disposition dans les esprits animaux & dans le sang, laquelle nous donne

ne un sentiment trop bas de nous-mêmes. La difette, la lenteur, & la délicatesse des esprits animaux jointes avec la grossièreté des fibres du cerveau, nous rendent l'imagination foible & languissante. Et la vûë, ou plutôt le sentiment confus de cette foiblesse & de cette langueur de nôtre imagination, nous fait entrer dans une espece d'humilité vicieuse, qu'on peut appeller bassesse d'esprit.

Tous les hommes sont capables de la vérité, mais ils ne s'adressent point à celui qui seul est capable de de l'enseigner. Les superbes se tournent vers eux-mêmes, ils n'écoutent qu'eux-mêmes; & ces faux humbles se tournent vers les superbes, & s'assujettissent à toutes leurs décisions. Les uns & les autres n'écoutent que des hommes. L'esprit des superbes obéit à la fermentation de leur propre sang, c'est-à-dire à leur propre imagination: l'esprit des faux humbles se soumet à l'air dominant des superbes. Ainsi les uns & les autres sont assujettis à la vanité & au mensonge. Le superbe est un homme riche & puissant, qui a un grand équipage, qui mesure sa grandeur par celle de son train, & sa force par celle des chevaux qui tirent son carrosse. Le faux humble, aiant le même esprit & les mêmes principes, est un misérable, pauvre, foible & languissant, & qui s'imagine qu'il n'est presque rien, parce qu'il ne possède rien. Cependant nôtre équipage n'est pas nous: & tant s'en faut que l'abondance du sang & des esprits, que la vigueur & l'impétuosité de l'imagination nous conduisent à la vérité, qu'au contraire, il n'y a rien qui nous en détourne davantage. Ce sont ces hébétéz, s'il est permis de les appeller ainsi, ces esprits froids & languissans, qui sont les plus capables de découvrir les vérités les plus solides & les plus cachées. Ils peuvent écouter dans un plus grand silence de leurs passions la vérité qui les enseigne dans le plus secret de leur raison; mais malheureusement pour eux ils ne pensent point à s'appliquer à ses paroles. Elle parle sans éclat sensible & d'une voix basse, & ce n'est

CHAP.
VII.

n'est que le bruit qui les réveille. Il n'y a que le brillant, que le grand & le magnifique en apparence & selon le jugement des sens, qui les convainque: ils se plaisent à se laisser ébloûir. Ils aiment mieux entendre ces Philosophes qui ne racontent que leurs visions & leurs songes, & qui assurent comme les faux Prophètes, que la vérité leur a parlé, lors que la vérité ne leur a point parlé, que d'entendre la vérité même. Il y a plus de quatre mille ans que l'orgueil humain leur débire des mensonges sans qu'ils s'y opposent: Ils les respectent même & les conservent comme des traditions saintes & divines. Il semble que le Dieu de la vérité ne soit plus avec eux; ils ne le consultent plus; ils ne méditent plus, & ils couvrent leur paresse & leur nonchalance des apparences trompeuses d'une sainte humilité.

Il est vrai que nous ne pouvons découvrir la vérité par nous-mêmes: mais nous le pouvons toujours avec celui qui nous éclaire, & nous ne le pouvons jamais par le secours de tous les hommes joints ensemble. Ceux mêmes qui la connoissent le mieux ne nous ne la sçauroient faire voir, si nous n'interrogeons nous-mêmes celui qu'ils ont interrogé, & s'il ne répond à nôtre attention comme il a répondu à la leur. Il ne faut donc point croire les hommes, parce que les hommes ont parlé, car tout homme est trompeur; mais parce que celui qui ne peut tromper, nous a parlé, & nous devons sans cesse interroger celui qui ne peut jamais tromper. Nous ne devons point croire ceux qui ne parlent qu'aux oreilles, qui n'instruisent que le corps, qui n'agissent au plus que sur l'imagination. Mais nous devons écouter attentivement, & croire fidelement celui qui parle à l'esprit, qui instruit la raison, & qui pénétrant jusques dans le plus secret de l'homme intérieur, est capable de l'éclairer & de le fortifier contre l'homme extérieur & sensible, qui le séduit & qui le maltraite sans cesse. Je repete souvent ces choses. parce que je les crois très-dignes d'une sérieuse réflexion. C'est Dieu seul qu'il

qu'il faut honorer. Il n'y a que lui qui soit capable de répandre en nous la lumière, comme il n'y a que lui qui soit capable de produire en nous les plaisirs. CHAP. VII.

Il se rencontre quelquefois dans les esprits animaux & dans le reste du corps, une certaine disposition qui excite à la chasse, à la danse, à la course & généralement à tous les exercices, où la force & l'adresse du corps paroissent le plus. Cette disposition est fort ordinaire aux jeunes gens, & principalement à ceux dont le corps n'est pas encore tout-à-fait formé. Les enfans ne peuvent demeurer en place, ils sont toujours en action, lorsqu'ils suivent leur humeur. Comme leurs muscles ne sont pas encore fortifiés, ni même tout-à-fait achevés; Dieu qui comme Auteur de la nature régle les plaisirs de l'ame par rapport au bien du corps, leur fait trouver du plaisir dans l'exercice afin que leur corps se fortifie. Ainsi dans le temps que les chairs & les fibres des nerfs sont encore molles, les chemins par lesquels il est nécessaire que les esprits animaux s'écoulent pour produire toutes sortes de mouvemens, se tracent & se conservent, & il ne s'amasse point d'humeurs qui les ferment, ou qui s'étant pourries corrompent quelque partie.

Le sentiment confus que les jeunes gens ont de la disposition de leur corps fait qu'ils se plaisent dans la vue de sa force & de son adresse. Ils s'admirent lors qu'ils en savent mesurer les mouvemens, ou lors qu'ils sont capables d'en faire d'extraordinaires: ils souhaitent mêmes d'être en présence de gens qui les considèrent & qui les admirent. Ainsi ils se fortifient peu à peu dans la passion pour tous les exercices du corps, laquelle est une des principales causes de l'ignorance & de la brutalité des hommes. Car outre le tems que l'on perd dans ces exercices, le peu d'usage que l'on fait de son esprit, est cause que la partie principale du cerveau, dont la flexibilité fait la force & la vivacité de l'esprit, devient entièrement inflexible, & que les esprits animaux ne se répandent pas

CHAP.
VII.

pas facilement dans le cerveau d'une manière propre pour penser à ce que l'on veut.

C'est ce qui rend la plupart des gens de guerre & de la noblesse incapables de s'appliquer à quoi que ce soit. Ils raisonnent de toutes choses à la cavaliere, comme l'on dit ordinairement : & si l'on prétend leur dire ce qu'ils ne veulent pas entendre, au lieu de de penser à ce qu'il faut répondre, leurs esprits animaux se conduisent insensiblement dans les muscles qui font lever le bras. Ils répondent presque sans réflexion par quelque coup, ou par quelque geste menaçant : à cause que les esprits étant agitez par les paroles qu'ils entendent, ils se portent vers les endroits les plus ouverts par l'habitude de l'exercice. Le sentiment qu'ils ont de la force de leurs corps les confirme dans ces manières insolentes : & la vûë del'air respectueux de ceux qui les écoutent, leur imprime une sorte confiance pour dire fièrement & brutalement des sottises. Ils croient même avoir dit de belles & de bonnes choses, parce que la crainte & la prudence des autres leur a été favorable.

Il n'est pas possible de s'être appliqué à quelque étude, ou de faire actuellement profession de quelque science, sans qu'on le sçache : on ne peut être Auteur ou Docteur, sans s'en souvenir. Mais ce seul souvenir produit naturellement dans l'esprit de bien des gens un si grand nombre de défauts, qu'il leur seroit tres-avantageux de n'avoir point la qualité dont ils se font honneur. Comme ils s'imaginent qu'elle fait leur plus bel endroit, ils la considèrent toujours avec plaisir : ils la présentent aux autres avec toutel'adresse possible : & ils prétendent qu'elle leur donne droit de juger de toutes choses sans les examiner. Si l'on est assez imprudent pour les contredire, ils tâchent d'abord d'insinuer avec adresse & avec un air de douceur & de charité ce qu'ils font, & le droit qu'ils ont de décider. Mais si l'on est ensuite assez hardi pour leur résister, & qu'ils manquent de réponse, ils disent alors ouvertement & ce qu'ils pensent

pensent d'eux-mêmes , & ce qu'ils pensent de ceux CHAP.
qui leur résistent. VII.

Tout sentiment interieur de quelque avantage que l'on possède , enfle naturellement le courage. Un Cavalier qui se sent bien monté & bien armé , qui ne manque ni de sang ni d'esprits , est prêt de tout entreprendre : la disposition où il se trouve le rend généreux & hardi. Il en est de même d'un homme d'étude , lorsqu'il se croit sçavant , & que l'enflure de son cœur lui a corrompu l'esprit. Il devient , si cela se peut dire , généreux & hardi , contre la vérité. Quelquefois il la combat témérairement sans la reconnoître , & quelquefois il la trahit après l'avoir reconnüe ; & se confiant dans la fausse erudition il est toujours prêt de soutenir l'affirmative ou la négative , selon que l'esprit de contradiction le possède.

Il n'en est pas de même de ceux qui ne se piquent point de science ; ils ne sont point décisifs. Il est rare qu'ils parlent , s'ils n'ont quelque chose à dire ; & il arrive mêmes assez souvent qu'ils se taisent dans le tems qu'ils devroient parler. Ils n'ont point cette réputation & ces marques extérieures de science , lesquelles engagent à parler sans sçavoir ce qu'on dit : ils peuvent se taire , mais les sçavans apprehendent de demeurer sans rien dire : car ils sçavent bien qu'on les méprisera s'ils se taisent , lors mêmes qu'ils n'ont rien à dire ; & qu'on ne les méprisera pas toujours , quoi qu'ils ne disent que des sottises , pourvu qu'ils les disent d'une manière scientifique.

Ce qui rend les hommes capables de penser , les rend capables de la vérité , mais ce sont ni les honneurs , ni les richesses , ni les degrez , ni la fausse erudition qui les rendent capables de penser , c'est leur nature. Ils sont faits pour penser , parce qu'ils sont faits pour la vérité. La santé mêmes du corps ne les rend point capables de bien penser : tout ce qu'elle peut faire est de n'y mettre pas un si grand empêchement que la maladie. Notre corps nous aide en quelque manière à sentir & à imaginer , mais il ne

CHAP.
VII.

nous aide point à concevoir. Car quoi que sans le secours du corps nous ne puissions en méditant fixer nos idées, contre l'effort continuël des sens & des passions, qui les troublent & qui les effacent, à cause que nous ne pouvons présentement vaincre le corps que par le corps: cependant il est visible que le corps ne peut éclairer l'esprit, ni produire en lui la lumière de l'intelligence. Car toute idée qui découvre la vérité, vient de la vérité même. Ce que l'ame reçoit par le corps, n'est que pour le corps, & lors qu'elle se tourne vers les phantômes, elle ne voit que des illusions & des phantômes: je veux dire qu'elle ne voit point les choses comme elles sont en elles-mêmes, mais seulement les rapports qu'elles peuvent avoir avec le corps.

Si l'idée de grandeur ou de petitesse que nous avons de nous mêmes, nous en souvenant une occasion d'erreur, l'idée que nous avons des choses qui sont hors de nous & qui ont quelque rapport à nous, ne fait pas une impression moins dangereuse. Nous venons de dire que l'idée de grandeur est toujours accompagnée d'un grand mouvement d'esprits, & qu'un grand mouvement d'esprits est toujours accompagné d'une idée de grandeur, & qu'au contraire l'idée de petitesse est toujours accompagnée d'un petit mouvement d'esprits, & qu'un petit mouvement d'esprits est toujours accompagné d'une idée de petitesse. De ce principe il est facile de conclure que les choses qui produisent en nous de grands mouvemens d'esprits, doivent naturellement nous paroître avoir plus de grandeur; c'est-à-dire plus de force, plus de réalité, plus de perfection que les autres, car par grandeur j'entens toutes ces choses & plusieurs autres. Ainsi les biens sensibles nous doivent paroître plus grands & plus solides que ceux qui ne se font point sentir, si nous en jugeons par le mouvement des esprits, & non point par l'idée pure de la vérité. Une grande maison, un train magnifique, un bel ameublement, des charges, des honneurs, des richesses

chelles paroissent avoir plus de grandeur & de réalité que la vertu & que la justice.

Quand on compare la vertu aux richesses par la vûë claire de l'esprit , alors on leur préfere la vertu : mais lors qu'on fait usage de ses yeux & de son imagination , & que l'on ne juge de ces choses que par l'émotion des esprits qu'elles excitent en nous , on préfere sans doute les richesses à la vertu.

C'est par ce principe que nous pensons , que les choses spirituelles, qui ne se font point sentir ne sont presque rien : Que les idées de nôtre esprit sont moins nobles que les objets qu'elles représentent : Qu'il y a moins de réalité & de substance dans l'air que dans les métaux , dans l'eau que dans la glace : Que les espaces depuis la terre jusqu'au firmament sont vuides , ou que les corps , qui les remplissent , n'ont point tant de réalité & de solidité que le Soleil & les Etoiles. Enfin si nous tombons en une infinité d'erreurs sur la nature & sur la perfection de chaque chose , c'est que nous raisonnons sur ce faux principe.

Un grand mouvement d'esprits , & par conséquent une forte passion accompagnant toujours une idée sensible de grandeur ; & un petit mouvement d'esprits , & par conséquent une foible passion accompagnant aussi une idée sensible de petitesse , on s'applique beaucoup & l'on emploie trop de tems à l'étude de tout ce qui excite une idée sensible de grandeur , & l'on néglige tout ce qui ne donne qu'une idée sensible de petitesse. Ces grands corps par exemple qui roulent sur nos êtres , ont fait de tout temps impression sur les esprits : on les a d'abord adorez à cause de l'idée sensible de leur grandeur & de leur éclat. Quelques génies plus hardis en ont examiné les mouvemens , & ces Astres ont été dans tous les siècles , l'objet ou de l'étude, ou de la vénération de beaucoup de gens. On peut même penser que la crainte de ces influences imaginaires , qui effrayent encore présentement les Astrologues & les esprits foibles , est une espece d'adoration qu'une imagination ab-

batuë rend à l'idée de grandeur qui représente les corps celestes.

Le corps de l'homme au contraire infiniment plus admirable & plus digne de nôtre application, que tout ce qu'on peut sçavoir de Jupiter de Saturne & de toutes les autres planetes, n'est presque point connu. L'idée sensible des parties de chair disséquée, n'a rien de grand & cause mêmes du dégoût & de l'horreur : de sorte que ce n'est que depuis quelques années, que les personnes d'esprit regardent l'anatomie, comme un science qui merite leur application. Il s'est trouvé des Princes & des Rois Astronomes, & qui faisoient gloire de l'être. La grandeur des Astres sembloit s'accommoder avec la grandeur de leur dignité : mais je ne croi pas que l'on en ait vû qui se soient fait honneur de sçavoir l'anatomie & de bien disséquer un cœur ou un cerveau. Il en est de même de beaucoup d'autres sciences.

Les choses rares & extraordinaires produisent dans les esprits des mouvemens plus grands & plus sensibles, que celles qui se voyent tous les jours : on les admire, on y attache par conséquent quelque idée de grandeur, & elles excitent ainsi dans les esprits des passions d'estime & de respect. C'est ce qui renverse la raison de bien des gens : il y en a beaucoup qui sont si respectueux & si curieux pour tout ce qui nous reste de l'antiquité, pour tout ce qui vient de loin, ou qui est rare & extraordinaire, que leur esprit en est comme esclave, car l'esprit n'ose juger ou se mettre au dessus de ce qu'il respecte.

Il est vrai qu'il n'y a pas grand danger pour la verité, que des gens aiment les médailles, les armes, & les habillemens des anciens, ou ceux des Chinois ou des Sauvages. Il n'est pas tout-à-fait inutile de sçavoir la carte de l'ancienne Rome, ou les chemins de Tomquin à Nanquin, quoi qu'il soit plus utile pour nous de sçavoir ceux de Paris à S. Germain ou à Versailles. Enfin on ne peut trouver à redire que
des

des gens veüillent ſçavoir au vrai l'hiftoire de la guerre des Grecs avec les Perſes, ou des Tartares avec les Chinois, & qu'ils ayent pour Thucydide & pour Xenophon ou pour tout autre qu'il vous plaira, une inclination extraordinaire. Mais on ne peut ſouffrir quel'admiration pour l'antiquité ſe rende maîtrefſe de la raiſon; qu'il ſoit comme défendu de faire uſage de ſon eſprit pour examiner les ſentimens des Anciens; & que ceux qui en découvrent, & qui en démontrent la fauſſeté, paſſent pour préſomptueux & pour téméraires.

Les veritez ſont de tous les temps. Si Ariſtote en a découvert quelques-unes, elle ſe peuvent découvrir aujourd'hui: il faut prouver les opinions de cét Auteur par des raiſons que l'on puiſſe recevoir; car ſi les opinions d'Ariſtote étoient ſolides de ſon temps, elles le ſeront encore maintenant. C'eſt une illuſion que de prétendre prouver par des autoritez humaines les veritez de la nature. Peut-être que l'on peut prouver qu'Ariſtote a eu de certaines penſées ſur de certains ſujets: mais ce n'eſt pas être fort raiſonnable que de lire Ariſtote ou quelque auteur que ce ſoit avec beaucoup d'aſſiduité & de peine, pour en apprendre hiſtoriquement les opinions, & pour en inſtruire les autres.

On ne peut conſiderer ſans quelque émotion, que certaines Univerſitez, qui ne ſont établies que pour la recherche & la défenſe de la verité, ſoient devenues des ſectes particulières, qui ſont gloire d'étudier & de défendre les ſentimens de quelques hommes. On ne peut lire ſans quelque indignation les livres que les Philoſophes & les Medecins compoſent tous les jours dans leſquels les citations ſont ſi fréquentes qu'on les prendroit plutôt pour des écrits de Théologiens & de Canoniſtes, que pour des traités de Phyſique ou de Medecine. Car le moyen de ſouffrir qu'on abandonne la raiſon & l'expérience pour ſuivre aveuglément les imaginations d'Ariſtote, de Platon, d'Epicure, ou de quelque autre Philoſophe que ce puiſſe être.

Cependant on demeureroit peut être immobile & sans parole à la vûë d'une conduite si étrange, si l'on ne se sentoît point blessé, je veux dire si ces Messieurs ne combattoient point contre la verité, à laquelle seule on croit devoir s'attacher. Mais l'admiration pour les rêveries des Anciens leur inspire un zele aveugle contre les vérités nouvellement découvertes : Ils les décrivent sans les sçavoir ; ils les combattent sans les comprendre ; & ils répandent par la force de leur imagination dans l'esprit & dans le cœur de ceux qui les approchent & qui les admirent, les mêmes sentimens dont ils sont touchez.

Comme ils ne jugent de ces nouvelles découvertes que par l'estime qu'ils ont de leurs auteurs, & que ceux qu'il ont vûs & avec lesquels ils ont conversé, n'ont point cet air grand & extraordinaire que l'imagination attache aux auteurs anciens, ils ne peuvent les estimer. Car l'idée des hommes de nôtre siècle n'étant point accompagnée de mouvemens extraordinaires & qui frappent l'esprit, elle n'excite naturellement que du mépris.

Les Peintres & les Sculpteurs ne représentent jamais les Philosophes de l'antiquité comme d'autres hommes : ils leur font la tête grosse, le front large & élevé, & la barbe ample & magnifique. C'est une bonne preuve que le commun des hommes s'en forme naturellement une semblable idée : car les Peintres peignent les choses comme on se les figure, ils suivent les mouvemens naturels de l'imagination. Ainsi l'on regarde presque toujours les anciens comme des hommes tout extraordinaires. Mais l'imagination représente au contraire les hommes de nôtre siècle comme semblables à ceux que nous voyons tous les jours ; & ne produisant point de mouvement extraordinaire dans les esprits, elle n'excite dans l'ame que du mépris & de l'indifférence pour eux.

J'ai vû Descartes, disoit un de ces sçavans qui n'admirerent que l'antiquité, je l'ai connu, j'en ai entre-

tenu plusieurs fois, c'étoit un honnête homme, il ne manquoit pas d'esprit, mais il n'avoit rien d'extraordinaire. Il s'étoit fait une idée basse de la Philosophie de Descartes, parce qu'il en avoit entretenu l'auteur quelques momens, & qu'il n'avoit rien reconnu en lui de cet air grand & extraordinaire qui échauffe l'imagination. Il prétendoit même répondre suffisamment aux raisons de ce Philosophe, lesquelles l'embarassoient un peu, en disant fièrement qu'il l'avoit connu autrefois. Qu'il seroit à souhaiter que ces sortes de gens peussent voir Aristote autrement qu'en peinture, & avoir une heure de conservation avec lui, pourvu qu'il ne leur parlât point en Grec, mais en François, & sans se faire connoître qu'après qu'ils en auroient porté leur jugement ?

Les choses qui portent le caractère de la nouveauté, soit parce qu'elles sont nouvelles en elles-mêmes, soit parce qu'elles paroissent dans un nouvel ordre ou dans une nouvelle situation, nous agitent beaucoup; car elles touchent le cerveau dans des endroits d'autant plus sensibles, qu'ils sont moins exposés aux cours des esprits. Les choses qui portent une marque sensible de grandeur nous agitent aussi beaucoup; car elles excitent en nous un grand mouvement d'esprits. Mais les choses qui portent en même tems le caractère de la grandeur & celui de la nouveauté, ne nous agitent pas seulement: elles nous renversent, elles nous enlèvent, elles nous étourdissent par les secousses violentes qu'elles nous donnent.

Ceux par exemple qui ne disent que des paradoxes; se font admirer; car ils ne disent que des choses qui ont le caractère de la nouveauté. Ceux qui ne parlent que par sentences & qui n'emploient que des mots choisis & propres pour le sublime, se font respecter; car il paroissent dire quelque chose de grand. Mais ceux qui joignent le sublime au nouveau, le grand à l'extraordinaire, ne manquent presque jamais d'enlever & d'étourdir le commun des hom-

CHAP.
VII.

mes, quand mêmes ils ne diroient que des sottises. Ce galimatias pompeux & magnifique, *infani fulgores*, ces fausses lumières des déclamateurs éblouissent presque toujours les esprits foibles: elles font une impression si vive & si surprenante sur leur imagination, qu'ils en demeurent tout étourdis, qu'ils respectent cette puissance qui les abbat & qui les aveugle, & qu'ils admirent comme des veritez éclatantes des sentimens confus qui ne peuvent s'exprimer.

CHAP.
VIII.

CHAPITRE VIII.

Continuation du même sujet. Du bon usage que l'on peut faire de l'admiration, & des autres passions.

TOUTES les passions ont deux effets fort considérables, elles appliquent l'esprit & elles gagnent le cœur. En ce qu'elles appliquent l'esprit, elles peuvent être fort utiles à la connoissance de la verité, pourvû que l'on sçache en faire usage: car l'application produit la lumière, & la lumière découvre la verité. Mais en ce qu'elles gagnent le cœur, elles font toujours un mauvais effet, parce qu'elles ne gagnent le cœur qu'en corrompant la raison, & en lui représentant les choses non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes ou selon la verité, mais selon le rapport qu'elles ont avec nous.

De toutes les passions celle qui va le moins au cœur, c'est l'admiration. Car c'est la vûë des choses comme bonnes ou comme mauvaises qui nous agite: la vûë des choses comme grandes ou comme petites sans autre rapport avec nous, ne nous touche presque pas. Ainsi l'admiration qui accompagne la connoissance de la grandeur ou de la petitesse des choses nouvelles que nous considérons, corrompt beaucoup moins la raison que toutes les autres passions: & elle peut même être d'un grand usage

usage pour la connoissance de la verité, pourvû que l'on ait beaucoup de soin d'empêcher qu'elle ne soit suivie des autres passions, comme il arrive presque toujours.

Dans l'admiration les esprits animaux sont poussés avec force vers les endroits du cerveau, qui représentent l'objet nouveau selon ce qu'il est en lui-même : ils y font des traces distinctes, & assez profondes pour s'y conserver long-temps : & par conséquent l'esprit en a une idée claire, & il s'en ressouvient facilement. Ainsi l'on ne peut nier que l'admiration ne soit tres-utile pour les sciences, puisqu'elle applique & qu'elle éclaire l'esprit. Il n'en est pas de même des autres passions : elles appliquent l'esprit mais elles ne l'éclairent pas. Elles l'appliquent parce qu'elles réveillent les esprits animaux : mais elles ne l'éclairent pas, ou elles l'éclairent d'un faux jour & d'une lumière trompeuse, parce qu'elles poussent de telle manière ces mêmes esprits, qu'ils ne représentent les objets que selon le rapport qu'ils ont avec nous, & non pas selon qu'ils sont en eux-mêmes.

Il n'y a rien de si difficile que de s'appliquer long-tems à une chose, lorsque ne l'admirant point, les esprits animaux ne se portent pas facilement aux endroits nécessaires pour se la représenter. On a beau nous dire que nous soyons attentifs : nous ne pouvons pas l'être, ou nous ne pouvons l'être long-tems ; quoi que d'ailleurs nous soyons persuadés d'une certaine persuasion abstraite & qui n'agit point les esprits, que la chose mérite tort notre application. Il est nécessaire que nous trompions notre imagination pour réveiller nos esprits, & que nous nous représentions d'une manière nouvelle le sujet que nous voulons méditer, afin d'exciter en nous quelque mouvement d'admiration.

Nous voyons tous les jours des esprits qui ne trouvent point de goût à l'étude. Rien ne leur paroît plus pénible que l'application de l'esprit. Ils sont convaincus qu'ils doivent étudier certaines matières, &

CHAP.
VIII.

ils font pour cela tous leurs efforts : mais ces efforts sont assez inutiles , ils n'avancent pas beaucoup ; & ils se lassent incontinent. Il est vrai que les esprits animaux obéissent aux ordres de la volonté , & que l'on se rend attentif lorsqu'on le souhaite : mais, lorsque la volonté qui commande est une volonté de pure raison qui n'est point soutenue de quelque passion , cela se fait d'une manière si foible & si languissante , que nos idées ressemblent alors à des phantômes qu'on ne fait qu'entre voir , & qui disparaissent en un moment. Nos esprits animaux reçoivent tant d'ordres secrets de la part de nos passions , & ils ont par nature & par habitude une si grande facilité à les exécuter , qu'ils sont très-aisément détournés de ces chemins nouveaux & difficiles où la volonté les vouloit engager. De sorte que c'est principalement dans ces rencontres que l'on a besoin d'une grace particulière pour connoître la vérité , parce qu'on ne peut par ses propres forces résister long-temps au poids du corps qui appesantit l'esprit ; ou si on le peut, on ne fait jamais ce que l'on peut.

Mais, lorsque quelque mouvement d'admiration nous réveille , les esprits animaux se répandent naturellement vers les traces de l'objet qui l'ont excitée : ils le représentent nettement à l'esprit ; & il se fait dans le cerveau tout ce qui est nécessaire pour produire la lumière & l'évidence , sans que la volonté se fatigue à pousser des esprits rebelles. Ainsi ceux qui sont capables d'admiration , sont beaucoup plus propres à l'étude que ceux qui n'en sont point susceptibles : ils sont ingénieux , & les autres sont stupides.

Cependant lorsque l'admiration devient excessive , & qu'elle va jusqu'à l'étonnement ou à l'épouvante , ou enfin lorsqu'elle ne porte point à une curiosité raisonnable , elle fait un très-mauvais effet. Car alors les esprits animaux sont tout occupés à représenter , par un seul de ses côtés , l'objet que l'on admire. On ne pense pas seulement aux autres faces selon lesquelles on le peut considérer. Les esprits animaux

ne

ne se répandent pas même dans les parties du corps pour y faire leurs fonctions ordinaires : mais ils impriment des vestiges si profonds de l'objet qu'ils représentent, ils rompent un si grand nombre de fibres dans le cerveau, que l'idée qu'ils ont excitée ne se peut plus effacer de l'esprit.

Il ne suffit pas que l'admiration nous rende attentifs, il faut qu'elle nous rende curieux : il ne suffit pas que nous ayons considéré une des faces de quelque objet, pour le connoître pleinement, il faut que nous ayons eu la curiosité de les examiner toutes, autrement nous n'en pouvons juger solidement. Ainsi lorsque l'admiration ne nous porte point à examiner les choses dans la dernière exactitude, ou lorsqu'elle nous en empêche, elle est très-inutile pour la connoissance de la vérité : alors elle ne remplit l'esprit que de vrai-semblances & de probabilités, & elle nous porte à juger témérairement de toutes choses.

Il ne suffit pas d'admirer simplement pour admirer, il faut admirer pour examiner ensuite avec plus de facilité. Les esprits animaux qui se réveillent naturellement dans l'admiration, viennent s'offrir à l'âme, afin qu'elle s'en serve pour se représenter plus distinctement son objet & pour le mieux connoître. C'est là l'institution de la nature : car l'admiration doit porter à la curiosité, & la curiosité doit conduire à la connoissance de la vérité. Mais l'âme ne sçait pas faire usage de ses forces : Elle préfère un certain sentiment de douceur, qu'elle reçoit de cette abondance d'esprits qui la touchent, à la connoissance de l'objet qui les excite : Elle aime mieux sentir ses richesses que de les dissiper par l'usage, & elle ressemble en cela aux avarés qui aiment mieux posséder leur argent que de s'en servir dans leurs besoins.

Les hommes se plaisent généralement dans tout ce qui les touche de quelque passion que ce puisse être. Ils ne donnent pas seulement de l'argent pour se faire toucher de tristesse par la représentation d'une tragédie,

CHAP.
VIII.

die, ils en donnent aussi à des joüeurs de gobelets pour le faire toucher d'admiration ; car on ne peut pas dire, que ce soit pour être trompez, qu'ils leur en donnent. Ce sentiment de douceur interieure que l'on sent en admirant, est donc la principale cause pour laquelle on s'arrête dans l'admiration, sans en faire l'usage que la raison & la nature nous prescrivent : Car c'est ce sentiment de douceur, qui tient les admirateurs si fort attachez aux sujets de leur admiration, qu'ils se mettent en colere lorsqu'on leur en montre la vanité. Quand un homme affligé goûte la douceur de la tristesse, on le fâche lorsqu'on le veut réjoüir. Il en est de même de ceux qui admirent. Il semble qu'on les blesse, lorsqu'on s'efforce de leur faire voir que c'est sans raison qu'ils admirent : parce qu'ils sentent diminuer en eux le plaisir secret qu'ils reçoivent dans leur passion, à proportion que l'idée qui la causoit s'efface de leur esprit.

Les passions tâchent toujours de justifier, & elles persuadent insensiblement que l'on a raison de les suivre. La douceur & le plaisir, qu'elles font sentir à l'esprit qui doit être leur juge, le corrompent en leur faveur : & voici à peu près de quelle manière elles le font raisonner. On ne doit juger des choses que selon les idées qu'on en a : & de toutes nos idées les plus sensibles sont les plus réelles, puisqu'elles agissent sur nous avec le plus de force : ce sont donc celles selon lesquelles on doit le plutôt juger. Or le sujet que j'admire renferme une idée sensible de grandeur : donc j'en dois juger selon cette idée, car je dois avoir de l'estime & de l'amour pour la grandeur. Ainsi j'ai raison de m'arrêter à cet objet & de m'en occuper. En effet le plaisir que je sens à la vûe de l'idée qui le représente, est une preuve naturelle que c'est mon bien d'y penser : car enfin il me semble que je m'agrandis quand j'y pense ; & que mon esprit a plus d'étendue lorsqu'il embrasse une si grande idée. L'esprit cesse d'être, lorsqu'il ne pense à rien, si cette idée s'évanouïssoit, il me semble
que

que mon esprit s'évanouïroit avec elle, ou qu'il deviendrait plus petit & plus resserré s'il s'attachoit à une idée qui fût plus petite. La conservation de cette grande idée est donc la conservation de la grandeur & de la perfection de mon être: J'ai donc raison d'admirer. Les autres devroient même avoir de l'admiration pour moi, s'ils me faisoient justice. En effet je suis quelque chose de grand, par le rapport que j'ai avec les grandes choses: je les possède en quelque manière par l'admiration que j'ai pour elles, & je le sens bien par l'avantgoût dont une sorte d'espérance me fait jouir. Les autres hommes seroient heureux aussi bien que moi, si connoissant ma grandeur ils s'attachoient comme moi à la cause qui la produit: mais ce sont des aveugles, qui ne connoissent pas les belles & les grandes choses, & qui ne savent pas s'élever ni se rendre considérables.

On peut dire que l'esprit raisonne naturellement de cette manière sans y faire réflexion, lorsqu'il se laisse conduire aux lumières trompeuses de ses passions. Ces raisonnemens ont quelque vrai-semblance, mais il est visible qu'ils n'ont aucune solidité: & cependant cette vrai-semblance, ou plutôt le sentiment confus de la vrai-semblance, qui accompagne ces raisonnemens naturels & sans réflexion, ont tant de force, que si l'on n'y prend garde, ils ne manquent jamais de nous séduire.

Par exemple, lors que la Poësie, l'Histoire, la Chymie, ou telle autre science humaine qu'il vous plaira, a frappé l'imagination d'un jeune homme de quelques mouvemens d'admiration; s'il n'a soin de veiller sur l'effort que ces mouvemens font sur son esprit; s'il n'examine à fond quels sont les avantages de ces sciences; s'il ne compare la peine qu'il aura à les apprendre avec le profit qu'il en pourra recevoir; enfin s'il n'est curieux autant qu'il le faut être pour bien juger, il y a grand danger que son admiration, ne lui faisant voir ces sciences que par le bel endroit, ne le séduise. Il est même fort à craindre

qu'elle ne lui corrompe le cœur de telle manière, qu'il ne puisse plus se défaire de son illusion, quoiqu'il la reconnoisse dans la suite; parce qu'il n'est pas possible d'effacer de son cerveau des traces profondes qu'une admiration continuelle y aura gravées. C'est pour cela qu'il faut veiller sans cesse à la pureté de son imagination, c'est-à-dire qu'il faut empêcher qu'il ne s'y forme de ces traces dangereuses qui corrompent l'esprit & le cœur. Et voici la manière dont il s'y faut prendre, qui sera utile, non seulement contre l'excez de l'admiration, mais aussi contre toutes les autres passions.

Lors que le mouvement des esprits animaux est assez violent, pour faire dans le cerveau de ces traces profondes qui corrompent l'imagination, il est toujours accompagné de quelque émotion de l'âme. Ainsi l'âme ne pouvant être émue sans le sentir, elle est suffisamment avertie de prendre garde à elle, & d'examiner s'il lui est avantageux que ces traces s'achevent & se fortifient. Mais dans le tems de l'émotion, l'esprit n'étant pas assez libre pour bien juger de l'utilité de ces traces, à cause que cette émotion le trompe & l'incline à les favoriser; il faut faire tous ses efforts pour arrêter cette émotion, ou pour détourner ailleurs le mouvement des esprits qui la cause: & cependant il est absolument nécessaire de suspendre son jugement.

Or il ne faut pas s'imaginer, que l'âme puisse toujours par sa seule volonté, arrêter ce cours d'esprits qui l'empêche de faire usage de sa raison. Ses forces ordinaires ne sont pas suffisantes pour faire cesser des mouvemens qu'elle n'a pas excités. De sorte qu'elle doit se servir d'adresse pour tâcher de tromper un ennemi, qui ne l'attaque que par surprise.

Comme le mouvement des esprits réveille dans l'âme certaines pensées, nos pensées excitent aussi dans nôtre cerveau certains mouvemens. Ainsi lorsque nous voulons arrêter quelque mouvement d'esprits qui s'excite en nous, il ne suffit pas de vouloir qu'il

qu'il cesse, car cela n'est pas toujours capable de l'arrêter : il faut se servir d'adresse, & se représenter des choses contraires à celles qui excitent & qui entretiennent ce mouvement, & cela fera révolution. Mais si nous voulons seulement déterminer ailleurs un mouvement d'esprits déjà excité, nous ne devons pas penser à des choses contraires, mais seulement à des choses différentes de celles qui l'ont produit, & cela fera sans doute diversion.

Mais parce que la diversion & la révolution seront grandes ou petites, à proportion que nos nouvelles pensées seront accompagnées d'un grand ou d'un petit mouvement d'esprits : il faut avoir soin de bien remarquer quelles sont les pensées qui nous agitent le plus, afin de pouvoir dans les occasions pressantes, les représenter à nôtre imagination qui nous séduit : & il faut tâcher de se faire une habitude si forte de cette manière de résistance, qu'il ne s'excite plus dans nôtre ame de mouvement qui nous surprenne.

Si l'on a soin d'attacher fortement la pensée de l'éternité ou quelque autre pensée solide, aux mouvemens extraordinaires qui s'excitent en nous, il n'arrivera plus de mouvemens violens & extraordinaires qui ne réveillent en même-tems cette idée, & qui ne fournissent par conséquent des armes pour leur résister. Ces choses sont prouvées par l'expérience, & par les raisons que l'on a dites dans le Chapitre de la *liaison des idées* : de sorte qu'on ne doit pas s'imaginer qu'il soit absolument impossible de vaincre par adresse l'effort de ses passions, lors qu'on en a une ferme volonté.

Page 113

Néanmoins il ne faut pas prétendre qu'on se rende impeccable, ni que l'on puisse éviter toute erreur par cette sorte de résistance. Car premièrement, il est difficile d'acquiescer & de conserver cette habitude, que nos mouvemens extraordinaires réveillent en nous certaines idées propres pour les combattre. Secondement, supposé qu'on l'ait acquise, ces mouvemens d'esprits exciteront directement les idées qu'il

CHAP.
VIII.

qu'il faut combattre, & indirectement celles par lesquelles il les faut combattre. De sorte que les mauvaises idées étant les principales, elles auront toujours plus de force, que celles qui ne sont qu'accessoires; & il sera toujours nécessaire que la volonté résiste. En troisième lieu, ces mouvemens d'esprits peuvent être si violens, qu'ils remplissent toute la capacité de l'ame, de sorte qu'il n'y reste plus de place, s'il est permis de parler ainsi, pour recevoir l'idée accessoire propre pour faire révolusion dans les esprits, ou pour l'y recevoir de telle manière, qu'on la puisse considérer avec quelque attention. Enfin il y a tant de circonstances particulières qui peuvent rendre ce remede inutile que l'on ne doit pas trop s'y fier, quoiqu'il ne faille pas aussi le négliger. On doit sans cesse recourir à la priere pour recevoir du Ciel le secours nécessaire dans le tems du combat, & tâcher cependant de se rendre présente à l'esprit quelque vérité si solide & si forte, que l'on puisse par ce moyen vaincre les passions les plus violentes. Car il faut que je dise ici en passant, que des personnes de pieté retombent souvent dans les mêmes fautes, parce qu'elles remplissent leur esprit d'un grand nombre de véritez qui ont plus d'éclat que de force, & qui sont plus propres à dissiper & à partager leur esprit qu'à le fortifier contre les tentations: au lieu que des personnes grossieres & peu éclairées sont fideles dans leur devoir; parce qu'elle se sont renduë familiere quelque grande & solide vérité qui les fortifie & qui les soutient en toutes rencontres.

C H A P I T R E IX.

CHAP.
IX.

De l'amour & de l'aversion, & de leurs principales especes.

L'AMOUR & l'aversion sont les premieres passions qui succedent à l'admiration. Nous ne
con-

considérons pas long-temps un objet sans découvrir les rapports qu'il a avec nous , ou avec quelque chose que nous aimons. L'objet que nous aimons , & auquel par conséquent nous sommes unis par nôtre amour , nous étant presque toujours présent , aussi bien que celui que nous admirons actuellement ; nôtre esprit fait sans peine & sans de grandes réflexions les comparaisons nécessaires pour découvrir les rapports qu'ils ont entr'eux & avec nous , ou bien il en est averti naturellement par des sentimens prévenans de plaisir & de douleur. Et alors le mouvement d'amour , que nous avons pour nous & pour l'objet que nous aimons , s'étend jusqu'à celle que nous admirons , si le rapport qu'elle a immédiatement avec nous ou avec quelque chose qui nous soit uni , nous paroît avantageux ou par la connoissance ou par le sentiment. Or ce nouveau mouvement de l'ame , ou plutôt ce mouvement de l'ame nouvellement déterminé , étant joint à celui des esprits animaux , & suivi du sentiment qui accompagne la nouvelle disposition , que ce nouveau mouvement d'esprits produit dans le cerveau , est la passion qu'on appelle ici *amour*.

Mais si nous sentons par quelque douleur , ou si nous découvrons par une connoissance claire & évidente , que l'union ou le rapport de l'objet que nous admirons , nous est défavantageux , ou à quelque chose qui nous soit uni : alors le mouvement d'amour que nous avons pour nous & pour la chose qui nous est unie , se borne dans nous , ou se porte vers elle : il ne suit point la vûe de l'esprit , il ne se répand point vers l'objet de nôtre admiration. Mais comme le mouvement vers le bien en général , que l'Auteur de la nature imprime sans cesse dans l'ame , la porte vers tout ce que l'on connoît & que l'on sent , à cause que tout ce que l'on connoît & que l'on sent , est bon en soi : on peut dire que la résistance que l'ame fait contre ce mouvement naturel qui l'entraîne , est

une.

CHAP.

IX.

Pour ne pas le tromper à l'égard de ce que j'appelle ici mouvement volontaire, il est à propos de lire le premier Eclaircissement sur le 1. chap. J'embarasserois ma pensée, si je disois tout ce qui y a rapport, pour contenir les personnes difficiles.

une espèce de mouvement volontaire dont le terme est le néant. Or ce mouvement volontaire de l'ame étant joint à celui des esprits & du sang, & suivi du sentiment qui accompagne la nouvelle disposition que ce mouvement d'esprits produit dans le cerveau, est la passion que l'on appelle ici *aversion*.

Cette passion est entièrement contraire à l'amour mais elle n'est jamais sans amour. Elle est entièrement contraire à l'amour, car elle sépare, & l'amour unit: elle a presque toujours le néant pour objet, & l'amour a toujours l'être: elle résiste au mouvement naturel & le rend inutile, & l'amour s'y abandonne & le rend victorieux. Mais elle n'est jamais séparée de l'amour. Car si le mal qui est son objet, est pris pour la privation du bien, fuir le mal c'est fuir la privation du bien, c'est-à-dire tendre vers le bien; & ainsi l'aversion de la privation du bien est l'amour du bien. Mais si le mal est pris pour la douleur, l'aversion de la douleur, n'est pas l'aversion de la privation du plaisir, puisque la douleur étant un sentiment aussi réel que le plaisir, elle n'en est pas la privation: mais l'aversion de la douleur étant l'aversion de quelque misère intérieure, on n'auroit point cette aversion si l'on ne s'aimoit. Enfin le mal se peut prendre pour ce qui cause en nous la douleur, ou pour ce qui nous prive du bien: & alors l'aversion dépend de l'amour de nous-mêmes, ou de l'amour de quelque chose à laquelle nous souhaitons d'être unis. L'amour & l'aversion sont donc les deux passions meres, opposées entr'elles: mais l'amour est la première, la principale & la plus universelle.

Etant depuis le péché aussi éloignez & aussi séparés de Dieu que nous le sommes, & regardant notre être comme la principale partie de toutes les choses auxquelles nous sommes unis; on peut dire en un sens que le mouvement d'amour que nous avons pour toutes choses, n'est qu'une suite de l'amour pro-

propre. Nous aimons les honneurs, parce qu'ils nous élèvent; Les richesses, parce qu'elles nous défendent & nous conservent; nos parens, nôtre Prince, nôtre patrie, parce que nous sommes intereffez à leur conservation. Le mouvement d'amour, que nous avons pour nous-mêmes, s'étend à toutes les choses qui ont rapport à nous, & avec lesquelles nous sommes unis; car c'est mêmes ce mouvement qui nous y unit, & qui répand, pour ainsi dire, nôtre être dans ceux qui nous environnent, à proportion que nous découvrons par la raison ou que nous discernons par le sentiment, qu'il nous est avantageux d'y être unis.

Ainsi on ne doit pas penser que depuis le peché, l'amour propre soit seulement la cause & la règle de tous les autres amours, mais que presque tous les amours ne sont que des especes d'amour propre. Car lors qu'on dit qu'un homme aime un objet nouveau, l'on ne doit pas penser qu'il se produise dans cet homme un nouveau mouvement d'amour: mais plutôt que connoissant que cet objet a quelque rapport ou quelque union avec lui, il s'aime dans cet objet, & qu'il s'y aime par un mouvement d'amour aussi ancien que lui-même. Car enfin sans la grace il n'y a qu'amour propre dans le cœur de l'homme. L'amour pour la vérité, pour la justice, pour Dieu même, & tous les autres qui sont en nous par la première institution de la nature, sont toujours depuis le peché la victime de l'amour propre.

On ne doute pas néanmoins que les hommes les plus méchans & les plus barbares, que les idolâtres & que les athées même, ne soient unis à Dieu par un amour naturel, & dont par conséquent l'amour propre n'est point la cause. Ils y sont unis par amour pour la vérité, pour la justice, pour la vertu. Ils louent & ils estiment les gens de bien: & ce n'est point à cause que ce sont des hommes, qu'ils les aiment: mais c'est qu'ils voyent en eux des qualitez, qu'ils ne peuvent s'empêcher d'aimer, parce qu'ils ne

CHAP.
IX.

ne peuvent s'empêcher de les admirer & de les juger aimables. Ainsi l'on aime autre chose que soi. Mais l'amour de soi-même est toujours le maître de tous les autres amours. Les hommes abandonnent la vérité & la justice pour les plus petits intérêts : & si par leurs forces naturelles ils hazardent leurs biens, & leur vie pour défendre l'innocence opprimée, ou pour quelque autre sujet, ce n'est guères que par vanité ; & pour se rendre considérables par la possession apparente de quelque vertu que tout le monde révere. Ils aiment la vérité & la justice, mais ils ne l'aiment jamais contre eux-mêmes. Ils peuvent l'aimer pour eux, mais ils ne peuvent l'aimer contre eux ; car ils ne peuvent sans la grace remporter la moindre victoire contre l'amour propre.

Il y a encore beaucoup d'autres amours naturels : on aime naturellement son Prince, sa patrie, ses parens, ceux avec qui l'on a conformité d'humeur, de desseins, d'occupations : mais tous ces amours sont très-foibles, aussi bien que l'amour de la vérité & de la justice, & l'amour propre étant le plus violent de tous les amours, il les surmonte toujours, sans y trouver d'autre résistance que celle qu'il se fait à lui-même.

Les corps qui se choquent, perdent de leur mouvement à proportion qu'ils en communiquent à ceux qu'ils rencontrent ; & ils peuvent enfin n'en avoir plus, lors qu'ils en ont agité beaucoup d'autres. Mais il n'en est pas de même de l'amour propre. Il détermine tous les autres amours par l'impression qu'il leur donne, & son mouvement ne diminue point : il acquiert au contraire de nouvelles forces par ses nouvelles victoires ; & comme son mouvement ne sort point du cœur de l'homme, il ne le perd point, quoi qu'il le communique sans cesse.

L'amour propre est donc l'amour dominant & l'amour universel ; puisque l'amour propre se trouve par tout, & qu'il regne par tout où il se trouve. De sorte que toutes les passions n'ayant point d'au-

tre mouvement que celui de l'amour propre ; on peut dire aussi que l'amour propre est la plus étendue & la plus forte de toutes les passions , ou que c'est la passion dominante & universelle. Car de même que toutes les vertus ne sont , que des especes de cette première vertu que l'on appelle charité , comme saint Augustin le fait voir : tous les vices & même toutes les passions ne sont aussi que des suites ou des especes d'amour propre , ou de ce vice général qu'on appelle concupiscence.

CHAP.
IX.

On distingue souvent dans la morale , les vertus ou les especes de charité par la différence des objets : mais cela confond quelquefois la véritable idée qu'on doit avoir de la vertu , laquelle dépend plutôt du motif que de toute autre chose. Ainsi nous ne croyons pas en devoir faire le même des passions. Nous ne les distinguerons point ici par les objets , parce qu'un seul objet peut les exciter toutes , & que dix mille objets peuvent n'en exciter qu'une même. Car encore que les objets soient différens entr'eux , ils ne sont pas toujours différens par rapport à nous , & ils n'excitent pas en nous de passions différentes. Un bâton de Maréchal de France promis est différent d'une crosse promise : cependant ces deux marques d'honneur excitent à peu près dans les ambitieux la même passion , parce qu'elles réveillent dans l'esprit une même idée de bien. Mais un bâton de Maréchal de France , promis , accordé , possédé , ôté , excite des passions toutes différentes , à cause qu'il réveille dans l'esprit différentes idées du bien.

Il ne faut donc pas multiplier les passions selon les différens objets qui les causent : mais il en faut seulement admettre autant qu'il y a d'idées accessoires , qui accompagnent l'idée principale du bien ou du mal , & qui la changent considérablement par rapport à nous. Car l'idée générale du bien , ou la sensation du plaisir qui est un bien à celui qui le goûte , agitant l'ame & les esprits animaux , elle produit la passion générale de l'amour : & les idées accessoires de

dé ce bien déterminent l'agitation générale de l'ame & le cours des esprits animaux d'une manière particulière, qui met l'esprit & le corps dans la disposition où ils doivent être, par rapport au bien que l'on aperçoit, & elles produisent ainsi toutes les passions particulières.

Ainsi l'idée générale du bien produit un amour indéterminé, qui n'est qu'une extension de l'amour propre.

L'idée du bien que l'on possède produit un amour de joye.

L'idée d'un bien que l'on ne possède pas, mais que l'on espere de posséder, c'est-à dire que l'on juge pouvoir posséder, produit un amour de desir.

Enfin l'idée d'un bien que l'on ne possède pas, & que l'on n'espere pas de posséder : ou ce qui fait le même effet, l'idée d'un bien que l'on n'espere pas de posséder sans la perte de quelqu'autre, ou que l'on ne peut conserver lors qu'on le possède, produit un amour de tristesse. Ce sont là les trois passions simples ou primitives, qui ont le bien pour objet, car l'esperance qui produit la joye, n'est point une émotion de l'ame, mais un simple jugement.

Mais on doit remarquer que les hommes ne bornent point leur être dans eux-mêmes, & qu'ils l'étendent à toutes les choses & à toutes les personnes auxquelles il leur paroît avantageux de s'unir. De sorte qu'on doit concevoir qu'ils possèdent en quelque manière un bien, lors que leurs amis en jouissent, quoi qu'ils ne le possèdent pas immédiatement par eux-mêmes. Ainsi lors que je dis que la possession du bien produit la joye, je n'entens pas seulement de la possession ou de l'union immédiate, mais de toute autre; car nous sentons naturellement de la joye, lors qu'il arrive quelque bonne fortune à ceux que nous aimons.

Le mal, comme j'ai déjà dit, se peut prendre en trois manières, ou pour la privation du bien, ou
pour

pour la douleur , ou enfin pour la chose qui cause la privation du bien ou qui produit la douleur.

CHAP.
IX.

Dans le premier sens , l'idée du mal étant la même que l'idée d'un bien que l'on ne possède pas , il est visible que cette idée produit la tristesse , ou le desir , ou mêmes la joye : car la joye s'excite toujours lors qu'on se sent privé de la privation du bien , c'est-à-dire lors qu'on possède le bien. De sorte que les passions qui regardent le mal pris en ce sens , sont les mêmes que celles qui regardent le bien , parce qu'en effet elles ont aussi le bien pour leur objet.

Que si par le mal on entend la douleur , laquelle seule est toujours un mal réel à celui qui la souffre , dans le temps qu'il la souffre : alors le sentiment de ce mal produit les passions de tristesse , de desir & de joye , qui sont des especes d'aversion & non d'amour : car leur mouvement est entièrement opposé à celui qui accompagne la vûë du bien ; ce mouvement n'étant que l'opposition de l'ame qui résiste à l'impression naturelle.

Le sentiment actuel de la douleur produit une aversion de tristesse.

La douleur que l'on ne souffre pas , mais que l'on craint de souffrir , produit une aversion de desir.

Enfin la douleur que l'on ne souffre pas , & que l'on ne craint point de souffrir ; ou ce qui fait le même effet , la douleur que l'on n'apprehende point de souffrir sans quelque grande récompense , ou la douleur dont on se sent délivré , produit une aversion de joye. Ce sont-là les trois passions simples où primitives qui ont le mal pour objet , car la crainte qui produit la tristesse n'est point une émotion de l'ame , mais un simple jugement.

Enfin si par le mal on entend la personne ou la chose qui nous prive du bien , ou qui nous fait souffrir de la douleur , l'idée du mal produit un mouvement d'amour & d'aversion tout ensemble , ou simplement un mouvement d'aversion. L'idée du mal produit un mouvement d'amour & d'aversion tout ensemble

CHAP.
IX.

semble, lors que le mal est ce qui nous prive du bien : car c'est par un même mouvement que l'on tend vers le bien , & que l'on s'éloigne de ce qui en empêche la possession. Mais cette idée produit seulement un mouvement d'aversion, lors que c'est l'idée d'un mal, qui nous fait souffrir de la douleur ; parce que c'est par un même mouvement d'aversion que l'on hait la douleur & celui qui nous la fait souffrir.

Ainsi il y a trois passions simples ou primitives qui regardent le bien , & autant d'autres qui regardent la douleur ou celui qui la cause sçavoir la joye , le desir , & la tristesse. Car on a de la joye, lors que le bien est présent , ou que le mal est passé : on sent de la tristesse , lors que le bien est passé , & que le mal est présent : & l'on est agité de desir , lors que le bien & le mal sont futurs.

Les passions qui regardent le bien sont des déterminations particulières du mouvement que Dieu nous donne pour le bien en général , & c'est pour cela que leur objet est réel : mais les autres qui n'ont point Dieu pour cause de leur mouvement , n'ont que le néant pour leur terme.

CHAPITRE X.

CHAP.
X.

Des passions en particulier , & en général de la manière de les expliquer & de reconnoître les erreurs dont elles sont la cause.

Sil'on considère de quelle manière les passions se composent , on reconnoîtra visiblement que leur nombre ne se peut déterminer , ou qu'il y en a beaucoup plus que nous n'avons de termes pour les exprimer. Les passions ne tirent pas seulement leurs différences de la différente combinaison des trois primitives , car de cette sorte il y en auroit fort peu ; mais leur différence se prend encore des différentes perceptions , & des différens jugemens qu'elles causent

sent ou qui les accompagnent. Ces differens jugemens que l'ame fait des biens & des maux, produisent des mouvemens differens dans les esprits animaux, pour disposer le corps par rapport à l'objet; & ils causent par consequent dans l'ame des sentimens qui ne sont point entièrement semblables: Ainsi ils sont cause, que l'on remarque de la différence entre certaines passions, dont les émotions ne sont point différentes.

Cependant l'émotion de l'ame étant la principale chose qui se rencontre dans chacune de nos passions, il est beaucoup mieux de les rapporter toutes aux trois primitives, dans lesquelles ces émotions sont fort différentes, que de les traiter confusément & sans ordre, par rapport aux différentes perceptions que l'on peut avoir des biens & des maux qui les causent. Car on peut avoir tant de différentes perceptions des objets, par rapport au tems, par rapport à soi, par rapport à ce qui nous appartient, par rapport aux choses ou aux personnes auxquelles nous sommes unis ou par la nature ou par le choix de notre volonté, qu'il est absolument impossible d'en faire un dénombrement exact.

Lors que l'ame apperçoit un bien dont elle peut jouir, on peut dire peut être qu'elle l'espere, quoi qu'elle ne le desire pas; mais il est visible que son espérance n'est point une passion, mais un simple jugement. Ainsi c'est l'émotion qui accompagne l'idée d'un bien, dont on juge que la jouissance est possible, qui fait que l'espérance est une passion véritable. Lors que l'espérance se change en sécurité, c'est encore la même chose: elle n'est passion qu'à cause de l'émotion de joye qui se mêle alors avec celle du desir: car le jugement de l'ame, qui considère un bien comme ne lui pouvant manquer, n'est une passion qu'à cause que l'avantgoût du bien nous agit. Enfin lorsque l'espérance diminue & que le desespoir lui succede, il est encore visible que ce desespoir n'est une passion, qu'à cause de l'émotion de tristesse;

CHAP.

X.

tristesse ; qui se mêle alors avec celle du desir : car le jugement de l'ame qui considère un bien comme ne lui pouvant arriver , n'est point une passion , si ce jugement ne nous agite.

Mais , parce que l'ame ne considère jamais de bien ou de mal sans quelque émotion , & sans qu'il arrive mêmes dans le corps , quelque changement ; on donne souvent le nom de passion au jugement qui produit la passion , à cause que l'on confond tout ce qui se passe & dans l'ame & dans le corps à la vûe de quelque bien ou de quelque mal. Car les mots d'esperance , de crainte , de hardiesse , de honte , d'impudence , de colere , de pitié , de moquerie , de regret , enfin le nom de toutes les autres passions sont dans l'usage ordinaire des expressions abrégées de plusieurs termes , par lesquels on peut expliquer en détail tout ce que les passions renferment.

On entend par le mot de passion la vûe du rapport qu'une chose a avec nous , l'émotion & le sentiment de l'ame , l'ébranlement du cerveau & le mouvement des esprits , une nouvelle émotion & un nouveau sentiment de l'ame , & enfin un sentiment de douceur qui accompagne toujours les passions , & qui les rend toutes agréables : On entend toutes ces choses. Mais quelquefois on entend seulement par le nom de quelque passion , ou le jugement seul des esprits & du sang , ou enfin quelqu'autre chose qui accompagne l'émotion de l'ame.

C'est une chose fort utile à la connoissance de la vérité que d'abrégier les idées & leur expressions : mais souvent cela est cause de quelqu'erreur principalement lorsque ces idées s'abrègent par un usage populaire. Car il ne faut jamais abrégier les idées , que lors qu'on se les est rendu tres-claires & tres-distinctes par une grande application d'esprit , & non pas comme l'on fait ordinairement des passions & de toutes les choses sensibles , lors qu'on se les est rendu familières par des sentimens , & par l'action seule de l'imagination qui trompe l'esprit.

Il y a bien de la différence entre les idées pures de l'esprit, & les sensations ou les émotions de l'ame. Les idées pures de l'esprit sont claires & distinctes, mais il est difficile de se les rendre familières. Les sensations & les émotions de l'ame sont au contraire très-familières, mais il est impossible de les connoître clairement & distinctement. Les nombres, l'étendue & leurs propriétés se connoissent clairement : mais lors qu'on ne les a pas rendu sensibles par quelques caractères qui les expriment, il est difficile de se les représenter, car tout ce qui est abstrait ne touche point. Les sensations au contraire & les émotions de l'ame se représentent facilement à l'esprit, quoi qu'on ne les connoisse que d'une manière fort confuse & fort imparfaite, & tous les termes qui les excitent frappent fortement l'ame & la rendent attentive. Il arrive de là que l'on s'imagine souvent bien comprendre des discours absolument incompréhensibles : & lors qu'on lit certaines descriptions des sentimens & des passions de l'ame, on se persuade qu'on les entend parfaitement, parce qu'on en est touché vivement, & que tous les mots qui frappent les yeux agitent l'ame. Dès que l'on prononce devant nous le mot de honte, de désespoir, d'impudence, &c, il se réveille aussi-tôt dans nôtre esprit une certaine idée confuse, & un certain sentiment obscur qui nous applique fortement : & parce que ce sentiment nous est fort familier, & qu'il se représente à nous sans peine & sans effort d'esprit, nous nous persuadons qu'il est clair & distinct. Cependant ces mots sont les noms des passions composées, & par conséquent des expressions abrégées que l'usage populaire a faites de plusieurs idées confuses & obscures.

Comme nous sommes obligés de nous servir des termes approuvés par l'usage, on ne doit pas être surpris de trouver de l'obscurité & quelquefois une espèce de contradiction dans nos paroles. Et si l'on fait réflexion que les sentimens & les émotions de l'ame,

CHAP.
X.

qui répondent aux termes dont on se sert en de semblables discours, ne sont pas tout-à-fait les mêmes dans tous les hommes, à cause de leurs différentes dispositions d'esprit ; on ne nous condamnera pas facilement lorsqu'on n'entrera pas dans nos opinions. Je ne dis pas tant ceci pour me mettre à couvrir des objections qu'on me pourroit faire, que pour faire bien comprendre la nature des passions, & ce qu'on doit penser des traitez que l'on compose sur cette matière.

Après toutes ces précautions je croi dire que toutes les passions se peuvent rapporter aux trois primitives, sçavoir au desir, à la joie, & à la tristesse ; & que c'est principalement par les differens jugemens que l'ame fait des biens & des maux, que celle qui se rapportent à une même passion primitive, sont différentes entr'elles.

Je puis dire que l'esperance, la crainte, & l'irrésolution qui tient le milieu entre ces deux, sont des especes de desir : que la hardiesse, le courage, l'émulation, &c, ont plus de rapport à l'esperance, qu'à toutes les autres ; & que la peur, la lâcheté, la jalousie, &c, sont des especes de crainte.

Je puis dire que l'allegresse & la gloire, la faveur & la reconnoissance sont des especes de joie causée par la vûe du bien que nous connoissons en nous, ou dans ceux auxquels nous sommes unis ; comme le ris ou la moquerie est une espece de joie qui s'excite ordinairement en nous, à la vûe du mal qui arrive à ceux desquels nous sommes séparés : Enfin que le dégoût, l'ennui, le regret, la pitié, l'indignation sont des especes de tristesse causée par la vûe de quelque chose qui nous déplaît.

*Il y a
plus de
passions,
que de
termes
qui les
expriment.*

Mais outre ces passions & plusieurs autres que je ne nomme point, qui se rapportent particulièrement à quelqu'une des passions primitives, il y en a encore plusieurs autres dont l'émotion est presque également composée, ou de celles du desir & de la joie, comme l'impudence, la colere, & la vangeance, ou
de

de celles du desir & de la tristesse, comme la honte, le regret, & le dépit; ou de toutes les trois ensemble, lorsqu'il se trouve des motifs de joie & de tristesse joints ensemble. Mais quoi que ces dernières passions n'ayent pas que je sçache des noms particuliers, elles sont cependant les plus communes: parce qu'en cette vie nous ne goûtons presque jamais de bien sans quelque mal, & que nous ne souffrons presque jamais du mal sans quelque espérance d'en être délivré & de jouir de quelque bien. Et quoique la joie soit entièrement contraire à la tristesse, elle la souffre néanmoins, & mêmes elle partage avec cette passion la capacité que l'ame a de vouloir, lorsque la vûe du bien & du mal partagent la capacité que l'ame a d'appercevoir.

Toutes les passions sont donc des especes de desir, de joie, & de tristesse. Et la principale difference qui se trouve entre les passions de même espece, se tire des differentes perceptions ou des differens jugemens qui les causent ou qui les accompagnent. Si bien que pour se rendre sçavant dans les passions, & pour en faire le dénombrement le plus exact qui soit possible, il est nécessaire de rechercher les differens jugemens que l'on peut faire des biens & des maux. Mais comme nous recherchons principalement ici les causes de nos erreurs, nous ne devons pas tant nous arrêter à examiner les jugemens qui précèdent & qui causent les passions, que ceux qui les suivent, & que l'ame forme des choses lorsque quelque passion l'agite; car ce sont ces derniers jugemens qui sont les plus sujets à l'erreur.

Les jugemens qui précèdent & qui causent les passions, sont presque toujours faux en quelque chose: car ils sont presque toujours appuyez sur les perceptions de l'ame, entant qu'elle considere les objets par rapport à elle, & non point selon ce qu'ils sont en eux-mêmes. Mais les jugemens, qui suivent les passions, sont faux en toutes manières: car les jugemens que forment les passions toutes seules, sont uniquement

CHAP.

X.

appuyez sur les perceptions que l'ame a des objets par rapport à elle, ou plutôt par rapport à son émotion.

Dans les jugemens qui précèdent les passions le vrai & le faux sont joints ensemble: mais lorsque l'ame est agitée, & qu'elle juge selon toute l'inspiration de la passion, le vrai se dissipe & le faux se conserve, pour servir de principe à d'autant plus de fausses conclusions que la passion est plus grande.

Toutes les passions se justifient: elles représentent sans cesse à l'ame l'objet qui l'agite, de la manière la plus propre pour conserver & pour augmenter son agitation. Le jugement ou la perception qui la cause, se fortifie à proportion que la passion s'augmente: & la passion s'augmente à proportion que le jugement qui la produit à son tour, se fortifie. Les faux jugemens & les passions contribuent sans cesse à leur mutuelle conservation. De sorte que si le cœur ne cessoit point de fournir les esprits propres pour entretenir les vestiges du cerveau & l'épanchement des mêmes esprits, ce qui est nécessaire pour conserver le sentiment & l'émotion de l'ame qui accompagnent les passions; elles augmenteroient sans cesse, & nous ne reconnoîtrions jamais nos erreurs. Mais comme toutes nos passions dépendent de la fermentation & de la circulation du sang, & que le cœur ne peut pas toujours fournir des esprits propres pour leur conservation, il est nécessaire qu'elles cessent, lorsque les esprits diminuent & que le sang se refroidit.

Si c'est une chose fort facile que de découvrir les jugemens ordinaires des passions, ce n'est pas une chose qu'il faille négliger. Il y a peu de sujets plus dignes de l'application de ceux qui recherchent la vérité; qui tachent de se délivrer de la domination de leur corps, & qui veulent juger de toutes choses selon les véritables idées.

On peut s'instruire sur ce sujet en deux manières:

ou par la raison toute pure, ou par le sentiment intérieur que l'on a de soi-même, lorsqu'on est agité de quelque passion. Par exemple, l'on sçait par sa propre expérience qu'on est porté à juger de l'avantageusement de ceux que l'on n'aime pas, & à répandre, pour ainsi dire, toute la malignité de sa haine pour en couvrir l'objet de sa passion. L'on reconnoît aussi par la pure raison, que ne pouvant haïr que ce qui est mauvais, il est nécessaire pour la conservation de la haine, que l'esprit se représente son objet par le côté le plus mauvais. Car enfin il suffit de supposer que toutes les passions se justifient, & qu'elles tournent l'imagination & ensuite l'esprit d'une manière propre à conserver leur propre émotion, pour conclure directement quels sont les jugemens que toutes les passions nous font former.

Ceux qui ont l'imagination forte & vive, qui sont extrêmement sensibles, & fort sujets aux mouvemens des passions, s'instruisent parfaitement de ces choses par le sentiment qu'ils ont de ce qui se passe en eux; & ils en parlent même d'une manière plus agréable, & quelquefois plus instructive, que ceux qui ont plus de raison que d'imagination. Car on ne doit pas penser que ceux qui découvrent le mieux les ressorts de l'amour propre, qui pénètrent le mieux & qui dévelopent d'une manière plus sensible les replis du cœur de l'homme, soient toujours les plus éclairés. C'est souvent une marque qu'ils sont plus vifs, plus imaginatifs, & quelquefois plus malins que les autres.

Mais ceux qui sans consulter leur sentiment intérieur, ne se servent que de leur raison pour rechercher la nature des passions, & ce qu'elles sont capables de produire; s'ils ne sont pas toujours aussi pénétrants que les autres, ils sont toujours plus raisonnables & moins sujets à l'erreur; car ils jugent des choses selon ce qu'elles sont en elles-mêmes. Ils voyent à peu près ce que les passionnez peuvent faire, selon qu'ils les supposent plus ou moins émus, & ils

CHAP.
X.

ne jugent pas témérairement des choses que les autres feront ou ne feront pas en telles rencontres, par celles qu'ils feroient eux-mêmes; car ils savent bien que tous les hommes ne sont pas également sensibles pour les mêmes choses, ni également susceptibles des émotions involontaires. Ainsi ce n'est point en consultant les sentimens que les passions excitent en nous, mais en consultant la raison, que nous devons parler des jugemens qui accompagnent les passions; de peur que nous ne nous fassions connoître nous-mêmes, au lieu de faire connoître la nature des passions en général.

CHAPITRE XI.

CHAP.
XI.

Que toutes les passions se justifient, & des jugemens qu'elles nous font faire pour leur justification.

IL n'est pas nécessaire de faire de grands raisonnemens pour démontrer que toutes les passions se justifient: ce principe est assez évident par le sentiment interieur que nous avons de nous-mêmes, & par la conduite de ceux que l'on voit agitez de quelque passion: il suffit de l'exposer afin qu'on y fasse réflexion. L'esprit est tellement esclave de l'imagination, qu'il lui obéit toujours lorsqu'elle est échauffée. Il n'ose lui répondre lorsqu'elle est en fureur, parce qu'elle le maltraite s'il résiste, & qu'il se trouve toujours récompensé de quelque plaisir lorsqu'il s'accommode à ses desseins. Ceux même dont l'imagination est si déreglée qu'ils pensent être transformez en bêtes, trouvent des raisons pour prouver qu'ils doivent vivre comme elles; qu'ils doivent marcher à quatre pattes, se nourrir des herbes de la campagne, & imiter toutes les actions qui ne conviennent qu'aux bêtes. Ils trouvent du plaisir à vivre selon les impressions de leur passion; ils se sentent intérieurement punis lorsqu'ils y résistent: & c'est assez

sez afin que la raison qui s'accommode & qui sert ordinairement au plaisir, raisonne d'une maniere propre pour en defendre la cause.

S'il est donc vrai que toutes les passions se justifient, il est évident que le desir nous doit porter par lui-même à juger avantageusement de son objet, si c'est un desir d'amour; & desavantageusement, si c'est un desir d'aversiion. Le desir d'amour est un mouvement de l'ame excité par les esprits, qui la disposent à vouloir jouir ou user des choses qui ne sont point en sa puissance: car si nous desirons même la continuation de nôtre jouissance, c'est que l'avenir ne dépend pas de nous. Il est donc nécessaire pour la justification du desir, que l'objet qui le fait maître soit jugé bon en lui-même ou par rapport à quelqu'autre: & il faut penser le contraire du desir qui est une espece d'aversiion.

Il est vrai qu'on ne peut juger qu'une chose soit bonne ou mauvaise, s'il n'y a quelque raison pour cela: mais il n'y a aucun objet de nos passions qui ne soit bon en un sens. Si l'on peut dire qu'il y en a quelques-uns qui ne renferment rien de bon, & qui par conséquent ne puissent être apperçûs comme bons par la vûe de l'esprit; on ne peut pas dire qu'ils ne puissent être goûtés comme bons, puisqu'on suppose qu'ils nous n'agitent: & le goût ou le sentiment ne suffit que trop pour porter l'ame à juger avantageusement d'un objet.

Si l'on juge si facilement que le feu contient en lui-même la chaleur que l'on sent, & le pain la saveur que l'on goûte, à cause du sentiment que ces corps excitent en nous; quoique cela soit entièrement incomprehensible à l'esprit, puisquel'esprit ne peut concevoir que la chaleur & la saveur soient des manières d'être d'un corps; il n'y a point d'objet de nos passions, si vil & si méprisable qu'il paroisse, que nous ne jugions bon lorsque nous sentons du plaisir dans la jouissance. Car, comme l'on s'imagine que la chaleur sort du feu, à sa présence; on croit aveuglément

CHAP.
XI.

que les objets des passions causent le plaisir que l'on goûte lorsqu'on en jouit ; & qu'ainsi ils sont bons , puisqu'ils sont capables de nous faire du bien. Il faut dire le même des passions qui ont le mal pour objet.

Mais comme je viens de dire , il n'y a rien qui ne soit digne d'amour ou d'averfion , soit par lui-même soit par quelque chose à laquelle il ait rapport : & lorsqu'on est agité de quelque passion , on a bien-tôt découvert dans son objet le bien & mal qui la favorise. Ainsi il est très-facile de reconnoître par la raison quels peuvent être les jugemens que les passions qui nous agitent forment en nous.

Car si c'est un desir d'amour qui nous agite , on comprend bien , qu'il ne manquera pas de se justifier par les jugemens avantageux qu'il formera sur son objet. On voit aisément que ces jugemens auront d'autant plus d'étendue , que le desir sera plus violent ; & que souvent ils seront entiers & absolus , quoi que la chose ne paroisse bonne que par un très-petit endroit. On conçoit sans peine que ces jugemens avantageux s'étendront à toutes les choses qui ont , ou qui sembleront avoir quelque liaison avec l'objet principal de la passion ; & cela d'autant plus que la passion sera plus forte & l'imagination plus étendue. Mais si le desir est un desir d'averfion , il arrivera tout le contraire , par des raisons qu'il est également facile de comprendre. L'expérience prouve assez ces choses , & en cela elle s'accorde parfaitement avec la raison. Mais rendons ces veritez plus sensibles par des exemples.

Tous les hommes desirent naturellement de sçavoir , car tout esprit est fait pour la verité : Mais le desir de sçavoir tout juste & tout raisonnable qu'il est en lui-même , devient souvent un vice très-dangereux par les faux jugemens qui l'accompagnent. La curiosité offre souvent à l'esprit de vains objets de ses meditations & de ses veilles : elle attache souvent à ces objets de fausses idées de grandeur : elle les relève
par

par l'éclat trompeur de la rareté ; & elle les représente si couverts de charmes & d'attraits , qu'il est difficile qu'on ne les contemple avec trop de plaisir & d'attachement.

Il n'y a point de bagatelle dont quelques esprits ne s'occupent tout entiers , & leur occupation se trouve toujours justifiée par les faux jugemens que leur vaine curiosité leur fait faire. Ceux par exemple qui sont curieux de mots , s'imaginent que c'est dans la connoissance de certains termes que consistent toutes les sciences. Ils trouvent mille raisons pour se le persuader ; & le respect que leur rendent ceux qu'un terme inconnu étourdit , n'est pas la plus foible , quoi qu'il en soit la moins raisonnable.

Il y a certaines gens qui apprennent toute leur vie à parler , & qui devroient peut-être se taire toute leur vie ; car il est évident qu'on doit se taire lors qu'on n'a rien de bon à dire : mais ils n'apprennent pas à parler pour se taire. Ils ne savent point assez que pour bien parler il faut bien penser : qu'il faut se rendre l'esprit juste , discerner le vrai d'avec le faux , les idées claires de celles qui sont obscures , ce qui vient de l'esprit de ce qui part de l'imagination. Ils s'imaginent être de beaux & de rares genies , à cause qu'ils savent contenter l'oreille par une juste mesure , flatter les passions par des figures & des mouvemens agréables , rejouir l'imagination par des expressions vives & sensibles , quoi qu'ils laissent l'esprit vuide d'idées sans lumière & sans intelligence.

Il y a quelque raison apparente de s'appliquer toute la vie à l'étude de sa langue , puisqu'on en fait usage toute sa vie : Cela est capable de justifier la passion de certains esprits. Mais j'avouë qu'il est difficile de justifier par quelque raison vrai-semblable la passion de ceux qui s'appliquent indifféremment à toutes sortes de langues. On peut excuser la passion de ceux qui se font une Bibliothèque entière de toutes sortes de Dictionnaires , aussi bien que la curiosité de ceux qui veulent avoir des monnoies de tous les pais.

& de tous les tems. Cela peut leur être utile en quelques rencontres ; & si cela ne leur fait pas grand bien, du moins cela ne leur fait-il point de mal. Ils ont un Magasin de curiositez qui ne les embarrasse pas , car ils ne portent sur eux ni leurs livres ni leurs medailles. Mais comment justifier la passion de ceux qui font de leur tête même une Bibliothèque de Dictionnaires. Ils perdent le souvenir de leur affaires & de leurs devoirs essentiels pour des mots de nul usage. Il ne parleut leur langue qu'en hésitant Ils mêlent à tous momens dans leurs entretiens des termes ou inconnus ou barbares , & ils ne payent jamais les honnêtes gens d'une monnoie qui ait cours dans le païs. Enfin leur raison n'est pas mieux conduite que leur langue: car tous les recoins & tous les replis de leur mémoire sont tellement pleins d'étymologies , que leur esprit est comme étouffé par la multitude innombrable de mots , qui voltigent sans cesse autour de lui.

Cependant il faut tomber d'accord que le desir bizarre des Philologues se justifie. Mais comment? Ecoutez les jugemens que ces faux sçavans font des langues , & vous le sçavez. Ou bien supposez de certains axiomes qui passent parmi eux pour incontestables , & tirez-en les consequences qui s'en peuvent déduire. Supposez par exemple que les hommes , qui parlent plusieurs langues , sont autant de fois hommes qu'ils sçavent de langues , puisque c'est la parole qui les distingue des bêtes : Quel'ignorance des langues est la cause de l'ignorance où nous sommes d'une infinité de choses , puisque les anciens Philosophes & les étrangers sont plus habiles que nous. Supposez de semblables principes & concluez ; & vous formerez des jugemens propres à faire naître la passion pour les langues , lesquels par consequent seront semblables à ceux que la même passion forme dans les Philologues pour justifier leurs études.

Toutes les sciences les plus basses & les plus méprisables ont toujours quelque endroit qui brille à l'imagination , & qui éblouit facilement l'esprit par l'éclat.

l'éclat que la passion y attache. Il est vrai que cet éclat CHAP.
XI. diminue, lors que les esprits & le sang se refroidissent, & que la lumière de la vérité commence à paroître: mais cette lumière se dissipe aussi, lors que l'imagination reprend feu, & nous ne faisons plus alors qu'entrevoir ces belles raisons qui prétendoient condamner nôtre passion.

Au reste lorsque la passion qui nous anime, se sent mourir, elle ne se repent pas de sa conduite. On peut dire au contraire qu'elle dispose toutes choses, ou pour mourir avec honneur, ou pour revivre bientôt après: je veux dire qu'elle dispose toujours l'esprit à former des jugemens qui la justifient. Elle contracte encore en cet état une espede d'alliance avec toutes les autres passions, qui peuvent la secourir dans sa foiblesse, la fournir d'esprits & de sang dans son indigence, rallumer de ses cendres, & l'en faire renaître. Car les passions ne sont point indifférentes les unes pour les autres. Toutes celles qui se peuvent souffrir, contribuent fidèlement à leur mutuelle conservation. Ainsi les jugemens qui justifient le desir qu'on a pour les langues, ou pour telle autre chose qu'il vous plaira, sont incessamment sollicités; & pleinement confirmez par toutes les passions qui ne lui sont point contraires.

Le faux sçavant se représente à lui-même, tantôt comme environné de gens qui l'écoutent avec respect, tantôt comme victorieux de ceux qu'il a terrassés par des mots incompréhensibles, & presque toujours comme élevé au dessus du commun des hommes. Il se flatte des loüanges qu'on lui donne, des établissemens qu'on lui propose, des recherches qu'on fait de sa personne. Il tient à tous les tems, il s'étend à tous les païs: il ne se borne pas comme les petits esprits, dans le tems présent, & dans l'enceinte de sa ville, il se répand incessamment, & son épanchement fait son plaisir. Combien donc de passions se mêlent avec celle qu'il a pour la fausse érudition, lesquelles travaillent toutes à la justifier.

CHAP.
XI.

& sollicitent chaudement des jugemens en sa faveur. Si chaque passion n'agissoit que pour elle, sans se mettre en peine des autres, elle se dissiperoient toutes incontinent après leur naissance. Elles ne pourroient pas former assez de faux jugemens pour leur subsistance, ni soutenir long-tems la vûe de l'imagination contre la lumière de la raison. Mais tout est réglé dans nos passions de la manière la plus juste qui se puisse pour leur mutuelle conservation. Elles se fortifient les unes les autres, les plus éloignées se secourent; & il suffit qu'elles ne soient pas ennemies déclarées, pour suivre entr'elles toutes les règles d'une société bien ordonnée.

Si la passion de desir se trouvoit seule, tous les jugemens qu'elle formeroit, ne pourroient tendre qu'à représenter la possession du bien comme possible: car le desir d'amour, précisément comme tel, n'est produit que par le jugement que l'on fait que la jouissance de quelque bien est possible. Ainsi ce desir ne pourroit former que des jugemens sur la possibilité de la jouissance, puisque les jugemens qui suivent & qui conservent les passions, sont entièrement semblables à ceux qui les précédent & qui les produisent. Mais le desir est animé par l'amour: il est fortifié par l'espérance: il est augmenté par la joie: il est renouvelé par la crainte: il est accompagné de courage, d'émulation, de colere, d'irrésolution, & de plusieurs autres passions, qui forment à leur tour des jugemens dans une variété infinie, lesquels se succèdent les uns aux autres, & soutiennent ce desir qui les a fait naître. Il ne faut donc pas être surpris si le desir pour une pure bagatelle, ou pour une chose qui nous est manifestement nuisible ou inutile, se justifie sans cesse contre la raison pendant plusieurs années, ou pendant toute la vie d'un homme qui en est agité, puisqu'il y a tant de passions qui travaillent à sa justification. Voici en peu de mots comment les passions se justifient, car il faut expliquer les choses par des idées distinctes.

Toute

Toute passion agite le sang & les esprits. Les esprits CHAP. XI.
agitez sont conduits dans le cerveau par la vûë sensi-
ble de l'objet ou par la force de l'imagination, d'une

manière propre à former des traces profondes qui représentent cet objet. Ils ployent & rompent mêmes quelquefois par leur cours impetueux les fibres du cerveau, & l'imagination en demeure salie & corrompuë. Car ces traces n'obeïssent point à la raison; elles ne s'effacent pas, lors qu'elle le souhaite: elles lui font au contraire violence, & l'obligent mêmes à considerer sans cesse les objets, d'une manière qui l'agite & qui la trouble en faveur des passions. Ainsi les passions agissent sur l'imagination, & l'imagination corrompuë fait effort contre la raison, en lui représentant à toute heure les choses, non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, afin que l'esprit prononce un jugement de vérité: mais selon ce qu'elles sont par rapport à la passion présente, afin qu'il porte un jugement qui la favorise.

Les passions ne corrompent pas seulement l'imagination & l'esprit en leur faveur: elles produisent encore dans le reste du corps toutes les dispositions nécessaires à leur conservation. Les esprits qu'elles agitent ne s'arrêtent pas dans le cerveau, ils se portent, comme j'ai dit ailleurs vers toutes les autres parties du corps. Ils se répandent principalement dans le cœur, dans le foie, dans la rate, & dans les nerfs qui environnent les principales artères. Enfin ils se jettent dans les parties quelles qu'elles soient, qui peuvent fournir les esprits nécessaires à la conservation de la passion qui domine. Mais lors que ces esprits se répandent ainsi dans toutes les parties du corps, ils y détruisent peu à peu tout ce qui peut résister à leur cours; & ils y font enfin un chemin si glissant & si rapide que le plus petit objet nous agite infiniment, & nous porte par conséquent à former des jugemens qui favorisent les passions. C'est ainsi qu'elles s'établissent & qu'elles se justifient.

Si l'on considere maintenant qu'elle peut être la

CHAP.
XI.

constitution des fibres du cerveau , l'agitation & l'abondance des esprits & du sang dans les différens sexes & dans les différens âges : il sera assez facile de connoître à-peu-près à quelles passions certaines personnes sont plus sujettes , & par conséquent quels sont les jugemens qu'elles forment des objets. Et pour en donner quelque exemple , je dis que l'on peut connoître à-peu-près par l'abondance ou par la disette des esprits , que l'on remarque dans certaines personnes , qu'une même chose leur étant également proposée & également expliquée , plusieurs formeront sur elle des jugemens d'esperance & de joye , lorsque les autres en formeront de crainte & de tristesse.

Car ceux qui ont abondance de sang & d'esprits comme sont ordinairement les jeunes gens , les sanguins , & les bilieux , concevant aisément de l'esperance , à cause du sentiment secret qu'ils ont de leur force ; ils croient ne trouver aucune opposition à leurs desseins qu'ils ne puissent surmonter : ils se repaissent d'abord de l'avant goût du bien dont ils esperent de jouir ; & ils formeront toutes sortes de jugemens propres à justifier leur esperance & leur joie. Mais les autres qui ont disette d'esprits agitez , comme les vieillards , les mélancholiques & des Phlegmatiques , étant portez à la crainte & à la tristesse , à cause que leur ame se croit foible , parce qu'elle est dénuée d'esprits qui executent ses ordres ; ils formeront des jugemens tout contraires : Ils s'imagineront des difficultez insurmontables , afin de justifier leur crainte , & ils s'abandonneront à l'envie , à la tristesse , au desespoir , & à certaines especes d'averfion , dont les foibles sont les plus susceptibles.

CHAPITRE XII.

CHAP.
XII.

Que les passions qui ont le mal pour objet sont les plus dangereuses & les plus injustes ; & que celles qui sont le moins accompagnées de connoissance , sont les plus vives & les plus sensibles.

DE toutes les passions celles dont les jugemens sont les plus éloignés de la raison & les plus à craindre , sont toutes les especes d'averſion. Il n'y a point de passions qui corrompent davantage la raison en leur faveur , que la haine & que la crainte : la haine dans les bilieux principalement ; ou dans ceux dont les esprits sont dans une agitation continuelle ; & la crainte dans les mélancholiques , ou dans ceux dont les esprits grossiers & solides ne s'agitent & ne s'apaisent pas avec facilité. Mais lors que la haine & la crainte conspirent ensemble à corrompre la raison , ce qui est fort ordinaire , alors il n'y a point de jugemens si injustes & si bizarres , qu'on ne soit capable de former & de soutenir avec une opiniâtreté insurmontable.

La raison de ceci est que les maux de cette vie touchent plus vivement l'ame que les biens. Le sentiment de douleur est plus vif que le sentiment du plaisir. Les injures & les opprobres sont beaucoup plus sensibles que les loüanges & les applaudissemens : & si l'on trouve des gens assez indifférens pour goûter de certains plaisirs & pour recevoir de certains honneurs , il est difficile d'en trouver qui souffrent la douleur & le mépris sans inquiétude.

Ainsi la haine , la crainte & les autres especes d'averſion , qui ont le mal pour objet , sont des passions tres-violentes. Elles donnent à l'esprit des secouſſes imprévûes qui l'étourdissent & qui le troublent : elles pénètrent bien-tôt jusques dans le plus secret de l'ame ; & renversant la raison de son siège , elles pro-

CHAP.
XII.

prononcent sur toutes sortes de sujets des jugemens d'erreur & d'iniquité, pour favoriser leur folie & leur tyrannie.

De toutes les passions ce sont les plus cruelles & les plus déifiantes, les plus contraires à la charité & à la société civile, & en même temps les plus ridicules & les plus extravagantes; car elles forment des jugemens si impertinens & si bizarres, qu'ils excitent la risée & l'indignation de tous les hommes.

Joan. c.
11. 47.

Ce sont ces passions qui mettoient dans la bouche des Pharisiens ces discours extravagans. *Que faisons-nous? cet homme fait plusieurs miracles. Si nous le laissons continuer tout le monde croira en lui. Les Romains viendront & ruineront notre ville & notre nation.* Ils tomboient d'accord que JESUS-CHRIST faisoit plusieurs miracles: la résurrection de Lazare étoit incontestable. Quel étoit cependant le jugement de leurs passions? de faire mourir JESUS-CHRIST, & Lazare mêmes qu'il avoit résuscité. Mais pour quelle raison faire mourir JESUS-CHRIST; parce que si nous le laissons continuer, tout le monde croira en lui & les Romains viendront & ruineront notre nation.

Joan. c.
12. 11.

Et pourquoi vouloir donner la mort à Lazare? parce que plusieurs Juifs se retiroient d'avec eux à cause de lui, & croyoient en JESUS. Jugemens cruels & extravagans tout-ensemble: cruels par la haine & extravagans par la crainte: Les Romains viendront & ruineront notre ville & notre nation.

Act. c. 4.

Ce sont ces mêmes passions qui faisoient dire à une assemblée composée d'Anne le grand Prêtre, de Caïphe, Jean, Alexandre, & de tous ceux qui étoient de la race sacerdotale. *Que ferons-nous à ces gens-ci, car ils ont fait un miracle qui est connu de toute la ville, nous ne pouvons pas le nier. Mais afin que cela ne se répande pas davantage parmi le peuple, menaçons-les de les punir, s'ils continuent d'enseigner au nom de JESUS.*

Tous ces grands hommes prononcent un jugement injuste & impertinent tout-ensemble, parce que leurs

leurs passions les agitent , & que leur faux zèle les aveugle. Ils n'osent punir les Apôtres à cause du peuple , & parce que l'homme qui avoit été miraculeusement guéri avoit plus de quarante ans , & étoit présent à l'assemblée : mais ils les menacent pour les empêcher d'enseigner au nom de JESUS. Ils s'imaginent devoir condamner une doctrine , à cause qu'ils en ont fait mourir l'Auteur : *Vous voulez , disent-ils aux Apôtres , nous charger du sang de cet homme.* Act. c. 5.

Lorsque le faux zèle se joint à la haine , il la met à couvert des reproches de la raison , & il la justifie de telle manière qu'on feroit mêmes scrupule de n'en pas suivre les mouvemens. Et lorsque l'ignorance & la foiblesse accompagnent la crainte , elles l'étendent à une infinité de sujets , & elles en fortifient de telle sorte les émotions , que le moindre soupçon effarouche & trouble la raison.

Les faux zélés s'imaginent rendre service à Dieu , lors qu'ils obéissent à leurs passions. Ils suivent aveuglément les inspirations secrètes de leur haine , comme des inspirations de la vérité intérieure : & s'arrêtant avec plaisir aux preuves de sentiment qui justifie leur exercez , ils se confirment dans leurs erreurs avec une opiniâtreté insurmontable.

Pour les ignorans & les esprits foibles , ils se font des sujets de crainte imaginaires & ridicules. Ils ressemblent aux enfans qui marchent dans les tenebres sans guide & sans flambeau : ils se figurent des spectres épouvantables : ils se troublent , & se récrient comme si tout étoit perdu. La lumière les rassure s'ils sont ignorans , mais si ce sont des esprits foibles , leur imagination en demeure toujours blessée : la moindre chose qui a quelque rapport à ce qui les a effrayez renouvelle les traces & le cours des esprits qui causent le symptome de leur crainte. Il est absolument impossible de les guerir , ou de les appaiser pour toujours.

Mais lorsque le faux zèle se rencontre avec la haine

CHAP.
XII.

ne & la crainte dans un esprit foible , il se produit sans cesse dans cet esprit des jugemens si injustes & si violens , qu'on ne peut y penser sans horreur. Pour changer un esprit possédé de ces passions , il faut un plus grand miracle , que celui qui convertit saint Paul , & sa guérison seroit absolument impossible , si l'on pouvoit donner des bornes à la puissance & à la miséricorde de Dieu.

Ceux qui marchent dans l'obscurité se réjouissent à la vûe de la lumière : celui-ci ne la peut souffrir. Elle le blesse , car elle résiste à sa passion. Sa crainte étant en quelque façon volontaire à cause que sa haine la produit , il se plaît d'en être frappé , parce qu'on se plaît d'être agité des passions mêmes qui ont le mal pour objet , lorsque le mal est imaginaire : ou plutôt lorsque l'on sçait , comme dans les spectacles , que le mal ne peut nous blesser.

Les phantômes que se figurent ceux qui marchent dans les ténèbres , s'évanouissent à la lumière d'un flambeau : mais les phantômes de celui-ci ne se dissipent point à la lumière de la vérité. Elle ne peut pas facilement percer les ténèbres de son esprit : elle ne fait qu'irriter son imagination : De sorte que comme il s'applique uniquement à l'objet de sa passion , la lumière se réfléchit , & il semble que ces phantômes aient un corps véritable , à cause qu'ils repoussent quelques foibles rayons de la lumière qui les frappe.

Mais , quand on supposeroit dans ces esprits assez de docilité & de réflexion , pour écouter & pour comprendre des raisons capables de dissiper leurs erreurs , leur imagination étant déreglée par la crainte , & leur cœur corrompu par la haine & par le faux zèle , ces raisons toutes solides qu'elles seroient en elles-mêmes ne pouroient arrêter long-tems le mouvement impetueux de ces passions violentes , ni empêcher qu'elles ne se justifiasent bien-tôt par des preuves sensibles & convaincantes.

Car on doit remarquer qu'il y a des passions qui
passent

passent & qui ne reviennent plus , & qu'il y en a d'autres constantes & qui subsistent long-tems. Celles qui ne sont point soutenues par la vûe de l'esprit, mais qui sont seulement produites & fortifiées par la vûe sensible de quelque objet & par la fermentation du sang, ne durent pas; elles meurent pour l'ordinaire incontinent après leur naissance. Mais celles qui sont accompagnées de la vûe de l'esprit, sont constantes: car le principe qui les produit, n'est pas sujet au changement comme le sang & les humeurs. De sorte que la haine, la crainte, & toutes les autres passions qui s'excitent ou qui se conservent en nous par la connoissance de l'esprit, & non point par la vûe sensible de quelque mal, doivent subsister long-tems. Ces passions sont donc les plus durables, les plus violentes, les plus injustes. Mais elles ne sont pas les plus vives & les plus sensibles, comme on le va faire voir.

La perception du bien & du mal laquelle excite les passions se fait en trois manières; par les sens, par l'imagination, & par l'esprit. La perception du bien & du mal par les sens, ou le sentiment du bien & du mal produit des passions tres-promtes & tres-sensibles. La perception du bien & du mal par la seule imagination, en excite de bien plus foibles. Et la vûe du bien & du mal par l'esprit seul, n'en produit de véritables, que parce que cette vûe du bien & du mal par l'esprit est toujours accompagnée de quelque mouvement des esprits animaux.

Les passions ne nous sont données que pour le bien du corps, & que pour nous unir par le corps à toutes les choses sensibles: car encore que les choses sensibles ne puissent être ni bonnes ni mauvaises à l'égard de l'esprit, elles sont toutefois bonnes ou mauvaises par rapport au corps auquel l'esprit est uni. Ainsi les sens & l'imagination découvrant beaucoup mieux les rapports que les objets sensibles ont avec le corps que l'esprit même, ils doivent exciter des passions beaucoup plus vives, qu'une connoissance
claire

CHAP.
XII.

claire & évidente. Mais parce que nos connoissances sont toujours accompagnées de quelque mouvement d'esprits, une connoissance claire & évidente d'un grand bien & d'un grand mal, que les sens ne découvrent pas, excite toujours quelque passion secrète.

Cependant toutes nos connoissances claires & évidentes du bien & du mal, ne sont pas suivies de quelque passion sensible & dont on s'apperçoive: de même que toutes nos passions ne sont point accompagnées de quelque connoissance de l'esprit. Car si l'on pense quelquefois à des biens & à des maux sans se sentir ému, on se sent souvent ému de quelque passion sans en connoître, & mêmes quelquefois sans en sentir la cause. Un homme qui respire un bon air, se sent ému de joye sans en sçavoir la cause: il ne connoît pas le bien qu'il possède, qui produit cette joye. Et s'il y a quelque corps invisible, qui se mêlant dans le sang en empêche la fermentation, il se trouvera triste; & pourra même attribuer la cause de la tristesse à quelque chose de visible, qui se présentera devant lui dans le tems de sa passion.

De toutes les passions il n'y en a point qui soient plus sensibles ni plus promptes, & qui par conséquent soient le moins accompagnées de la connoissance de l'esprit, que l'horreur & l'antipathie, & l'agrément & la sympathie. Un homme sonneillant, à l'ombre, se réveille quelquefois en sursaut si une mouche le picque, ou si une feuille le chatouille, comme si un serpent le mordoit. Le sentiment confus de quelque chose aussi terrible que la mort même l'effraye, sans qu'il y pense il se trouve agité d'une passion tres-forte & tres-violente, qui est une aversion de desir. Un homme au contraire dans quelque besoin découvre par hazard quelque petit bien, dont la douceur le surprend: il s'attache à cette bagatelle, comme au plus grand de tous les biens, sans y faire la moindre réflexion. Cela arrive aussi dans les mouvemens de sympathie & d'antipathie. On voit dans une compagnie une personne dont l'air

l'air & les manières ont de secretes alliances avec la disposition présente de nôtre corps : sa vûë nous pénètre & nous blesse. Nous sommes portez sans réflexion à l'aimer & à lui vouloir du bien. C'est le je ne sçai quoi qui nous agite, car la raison n'y a point de part. Il arrive le contraire à l'égard de ceux dont l'air & les manières répandent pour ainsi dire le dégoût & l'horreur. Ils ont je ne sçai quoi de fade qui repousse & qui effraye : mais l'esprit n'y connoît rien, car il n'y a que les sens, qui jugent bien de la beauté & de la laideur sensible, lesquelles sont l'objet de ces sortes de passions.

CHAP.
XII.



DE LA
RECHERCHE
DE LA
VÉRITÉ.

CHAP.
I.

LIVRE SIXIÈME.
DE LA METHODE.
CHAPITRE PREMIER.

Dessin de ce Livre, & les deux moyens généraux pour conserver l'évidence dans la Recherche de la Vérité, qui seront le sujet de ce Livre.

a Liv. I.
b Liv. II.
c Liv. III.
d Liv. IV.
e Liv. V.



N a vû dans les livres précédens que l'esprit de l'homme est extrêmement sujet à l'erreur ; que les illusions *a* de ses sens, les visions *b* de son imagination, & les abstractions *c* de son esprit, le trompent à chaque moment ; que les inclinations *d* de sa volonté, & les passions *e* de son cœur, lui cachent presque toujours la vérité, & ne la lui laissent paroître, que lorsqu'elle est teinte de ces fausses couleurs qui flattent la concupiscence. En un mot l'on a reconnu en partie les erreurs de l'esprit, & les causes de ses erreurs : Il est tems présentement de montrer les chemins qui conduisent à la connoissance

ce de la vérité, & donner à l'esprit toute la force & toute l'adresse que l'on pourra, pour marcher dans ces chemins sans se fatiguer inutilement & sans s'égarer. CHAP. I.

Mais, afin que l'on ne se donne point une peine inutile à la lecture de ce dernier livre ; je croi devoir avertir qu'il n'est fait que pour ceux qui veulent chercher sérieusement la vérité par eux-mêmes, & se servir pour cela des propres forces de leur esprit. Je demande qu'ils méprisent pour un tems toutes les opinions vrai-semblables : qu'ils ne s'arrêtent point aux conjectures les plus fortes : qu'ils négligent l'autorité de tous les Philosophes : qu'ils soient autant qu'il leur sera possible, sans préoccupation, sans intérêt, sans passion : qu'ils se défient extrêmement de leurs sens & de leur imagination ; en un mot, qu'ils se souviennent bien de la plupart des choses que l'on a dites dans les Livres précédens.

Le dessein de ce dernier Livre est d'essayer de rendre à l'esprit toute la perfection dont il est naturellement capable, en lui fournissant les secours nécessaires pour devenir plus attentif & plus étendu ; & en lui prescrivant les règles qu'il faut observer dans la recherche de la vérité pour ne se tromper jamais, & pour apprendre avec le tems tout ce que l'on peut sçavoir.

Si l'on portoit ce dessein jusques à la dernière perfection, ce que l'on ne prétend pas, car ceci n'est qu'un essai ; on pourroit dire qu'on auroit donné une science universelle, & que ceux qui en sçauroient faire usage, seroient véritablement sçavans ; puisqu'ils auroient le fondement de toutes les sciences particulieres, & qu'ils les acquereroient à proportion de l'usage qu'ils feroient de cette science universelle. Car on tâche par ce traité de rendre les esprits capables de former des jugemens véritables & certains, sur toutes les questions qui leur seront proportionnées.

Comme il ne suffit pas pour être bon Géometre,
de

CHAP.
I.

de sçavoir par mémoire toutes les démonstrations d'Euclide, de Pappus, d'Archimede, d'Appollonius, & de tous ceux qui ont écrit de la Géometrie : Ainsi ce n'est pas assez pour être sçavant Philosophe d'avoir lû Platon, Aristote, Descartes, & de sçavoir parfaitement leurs sentimens sur les questions de Philosophie. La connoissance de toutes les opinions & de tous les jugemens des autres hommes, Philosophes ou Géometres, n'est pas tant une science qu'une Histoire: car la véritable science, qui seule peut rendre à l'esprit de l'homme la perfection dont il est maintenant capable, consiste dans une certaine capacité de juger solidement de toutes les choses qui lui sont proportionnées. Mais pour ne point perdre de tems & ne préoccuper personne par des jugemens précipitez, commençons à traiter d'une matière si importante.

Il faut se ressouvenir d'abord de la règle que l'on a établie & prouvée dès le commencement du premier Livre, parce qu'elle est le fondement & le premier principe de tout ce que nous dirons dans la suite. Je la répète: *On ne doit jamais donner un consentement entier, qu'aux propositions qui paroissent si évidemment vraies qu'on ne puisse le leur refuser, sans sentir une peine interieure & des reproches secrets de sa raison, c'est-à-dire, sans que l'on connoisse clairement, qu'on feroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne vouloit pas consentir.* Toutes les fois que l'on consent aux vrai-semblances, on se met certainement en danger de se tromper, & l'on se trompe en effet presque toujours, ou enfin si l'on ne se trompe pas, ce n'est que par hazard & par bon-heur. Ainsi la vûë confuse d'un grand nombre de vrai-semblances sur différens sujets ne rend point nôtre raison plus parfaite, & il n'y a que la vûë claire de la vérité qui lui puisse donner quelque perfection & quelque satisfaction solide.

Il est donc facile de conclure que n'y ayant que l'évidence qui, selon nôtre premiere règle nous assu-

re que nous ne nous trompons point; nous devons sur tout prendre garde à conserver cette évidence dans toutes nos perceptions, afin que nous puissions juger solidement de toutes les choses qui sont soumises à nôtre raison, & de découvrir toutes les vérités dont nous sommes capables.

Les choses qui peuvent produire & conserver cette évidence sont de deux sortes. Il y en a qui sont en nous, ou qui dépendent en quelque manière de nous: d'autres qui n'en dépendent point. Car de même que pour voir distinctement les objets visibles, il est nécessaire d'avoir la vûe bonne, & de l'arrêter fixement sur ces objets; deux choses qui sont en nous ou qui dépendent de nous en quelque manière: il faut aussi avoir l'esprit bon, & l'appliquer fortement pour pénétrer le fond des vérités intelligibles; deux choses qui sont aussi en nous, ou qui dépendent de nous en quelque manière.

Mais, comme les yeux ont besoin de lumière pour voir, & que cette lumière dépend de causes étrangères: l'esprit aussi a besoin d'idées pour concevoir; & ces idées comme l'on a prouvé ailleurs, ne dépendent point de nous, mais d'une cause étrangère qui nous les fournit. S'il arrivoit donc quelles idées des choses ne fussent pas présentes à nôtre esprit, toutes les fois que nous souhaitons de les avoir, & si celui qui éclaire le monde nous les vouloit cacher, il nous seroit impossible d'y remédier & de connoître aucune chose: de même qu'il ne nous est pas possible de voir les objets visibles, lorsque la lumière nous manque. Mais c'est ce qu'on n'a pas sujet de craindre, car la présence des idées à nôtre esprit étant naturelle, & dépendante de la volonté générale de Dieu, qui est toujours constante & immuable, elle ne nous manque jamais pour découvrir les choses qui sont naturellement sujettes à la raison. Car le Soleil qui éclaire les esprits, n'est pas comme le Soleil qui éclaire les corps; il ne s'éclipse jamais, & il pénètre tout sans que la lumière soit partagée.

Pag. 198.
99.

CHAP.

I.

Les idées de toutes choses nous étant donc continuellement présentes, dans le tems mêmes que nous ne les considérons pas avec attention, il ne reste autre chose à faire pour conserver l'évidence dans toutes nos perceptions, qu'à chercher les moyens de rendre nôtre esprit plus attentif & plus étendu : de même que pour bien distinguer les objets visibles qui nous sont présens, il n'est nécessaire de nôtre part que d'avoir bonne vûë & de les considérer fixement.

Mais, parce que les objets que nous considérons, ont souvent plus de rapports, que nous n'en pouvons découvrir tout d'une vûë par un simple effort d'esprit ; nous avons encore besoin de quelques regles qui nous donnent l'adresse de développer si bien toutes les difficultez, qu'aidez des secours qui nous rendront l'esprit plus attentif & plus étendu, nous puissions découvrir avec une entière évidence tous les rapports de la chose que nous examinons.

Nous diviserons donc ce fixième Livre en deux parties. Nous traiterons dans la première des secours dont l'esprit se peut servir pour devenir plus attentif & plus étendu ; & dans la seconde nous donnerons les régles qu'il doit suivre dans la recherche des vérités, pour former des jugemens solides & sans crainte de se tromper.

CHAPITRE II.

CHAP.

II.

Que l'attention est nécessaire pour conserver l'évidence dans nos connoissances. Que les modifications de l'ame la rendent attentive, mais qu'elles partagent trop la capacité qu'elle a d'appercevoir.

Nous avons montré dès le commencement de cet ouvrage, que l'entendement ne fait qu'appercevoir : & qu'il n'y a point de différence de la part de l'entendement entre les simples perceptions, les jugemens, & les raisonnemens, si ce n'est que les jugemens & les raisonnemens sont des per-

perceptions beaucoup plus composées que les simples perceptions ; parce qu'ils ne représentent pas seulement plusieurs choses , mais même les rapports que plusieurs choses , ont entr'elles. Car les simples perceptions ne représentent à l'esprit que les choses : mais les jugemens représentent à l'esprit les rapports qui sont entre les choses : & les raisonnemens représentent les rapports qui sont entre les rapports des choses , si ce sont des raisonnemens simples ; mais si ce sont des raisonnemens composés , ils représentent les rapports des rapports , ou les rapports composés qui sont entre les rapports des choses , & ainsi à l'infini. Car à mesure que les rapports se multiplient , les raisonnemens qui représentent à l'esprit ces rapports deviennent plus composés. Mais les jugemens , les raisonnemens simples , & les raisonnemens composés , ne sont que de pures perceptions de la part de l'entendement , parce que l'entendement ne fait simplement qu'appercevoir , ainsi que l'on a déjà dit dès le commencement du premier Livre.

Les jugemens & les raisonnemens n'étant du côté de l'entendement que de pures perceptions , il est visible que l'entendement ne tombe jamais dans l'erreur ; puisque l'erreur ne se trouve point dans les perceptions , & qu'elle n'est pas même intelligible. Car , comme nous avons déjà dit plusieurs fois , elle ne consiste que dans un consentement précipité de la volonté , qui se laisse éblouir à quelque fausse lueur , & qui au lieu de conserver sa liberté autant qu'elle le peut , se repose avec négligence dans l'apparence de la vérité.

Néanmoins , parce qu'il arrive d'ordinaire que l'entendement n'a que des perceptions confuses & imparfaites des choses , il est véritablement une cause de nos erreurs , que l'on peut appeller occasionnelle. Car de même que la vue corporelle nous jette souvent dans l'erreur , parce qu'elle nous représente les objets de dehors confusément & imparfaitement :

confusément, lors qu'ils sont trop éloignez de nous, ou faute de lumière; & imparfaitement parce qu'elle ne nous représente que les côtez qui sont tournez vers nous: Ainsi l'entendement n'ayant souvent qu'une perception confuse & imparfaite des choses, parce qu'elles ne lui sont pas assez presentes, & qu'il n'en découvre pas toutes les parties; il est cause que la volonté tombe dans un grand nombre d'erreurs, en se rendant trop facilement à ces perceptions obscures & imparfaites.

Il est donc nécessaire de chercher les moyens d'empêcher que nos perceptions ne soient confuses & imparfaites. Et parce qu'il n'y a rien qui les rende plus claires & plus distinctes que l'attention, comme tout le monde en est convaincu, il faut tâcher de trouver les moyens dont nous puissions nous servir pour devenir plus attentifs que nous ne sommes. C'est ainsi que nous pourrons conserver l'évidence dans nos raisonnemens, & voir même tout d'une vûe une liaison nécessaire entre toutes les parties de nos plus longues deductions.

Pour trouver ces moyens, il est nécessaire de se bien convaincre de ce que nous avons déjà dit ailleurs; que l'esprit n'apporte pas une égale attention à toutes les choses qu'il apperçoit. Car il s'applique infiniment plus à celles qui le touchent, qui le modifient, & qui le pénètrent, qu'à celles qui lui sont presentes, mais qui ne le touchent pas, & qui ne lui appartiennent pas: en un mot il s'occupe beaucoup plus de ces propres modifications, que des simples idées des objets, lesquelles idées sont quelque chose de différent de lui-même.

C'est pour cela que nous ne considérons qu'avec dégoût & sans beaucoup d'application, les idées abstraites de l'entendement pur: que nous nous appliquons beaucoup davantage aux choses que nous imaginons, principalement lorsque nous avons l'imagination forte, & qu'il se trace de grands vestiges dans nôtre cerveau. Enfin c'est à cause de cela
que

que nous nous occupons entièrement des qualitez sensibles, sans pouvoir mêmes nous appliquer aux idées pures de l'esprit, dans le tems que nous sentons quelque chose de fort agréable ou de fort pénible. Car, la douleur, le plaisir, & les autres sensations n'étant que des manières d'être de l'esprit, il n'est pas possible que nous soyons sans les appercevoir, & que la capacité de nôtre esprit n'en soit occupée puisqu'il faut que toutes nos sensations ne soient que des perceptions & rien autre chose.

Mais il n'en est pas de même des idées pures de l'esprit: nous pouvons les avoir intimement unies à nôtre esprit, sans les considérer avec la moindre attention. Car encore que Dieu soit tres-intimement uni à nous, & que ce soit dans lui que se trouvent les idées de tout ce que nous voyons: cependant ces idées, quoi que présentes & au milieu de nous-mêmes, nous sont cachées, lorsque les mouvemens des esprits n'en réveillent point les traces, ou lors que nôtre volonté n'y applique pas nôtre esprit; c'est-à-dire, lors qu'elle ne forme point les actes auxquels la représentation de ces idées est attachée par l'Auteur de la nature. Ces choses sont le fondement de tout ce que nous allons dire des secours qui peuvent rendre nôtre esprit plus attentif. Ainsi ces secours seront appuyez sur la nature même de l'esprit; & il y a lieu d'espérer qu'ils ne seront pas chimeriques & inutiles, comme beaucoup d'autres, qui embarrassent beaucoup plus qu'ils ne servent. Mais enfin s'ils n'ont pas tout l'usage que l'on souhaite, on ne perdra pas tout à fait son temps à lire ce que l'on en dira; puisqu'on en connoîtra mieux la nature de son esprit.

Les modifications de l'ame ont trois causes, les sens, l'imagination, & les passions. Tout le monde sçait par sa propre experience que les plaisirs, les douleurs, & généralement toutes les sensations un peu fortes, que les imaginations vives, & que les grandes passions occupent si fort leur esprit, qu'il

CHAP.
II.

n'est pas capable d'attention , dans le temps que ces choses le touchent trop vivement ; parce qu'alors sa capacité ou sa faculté d'apercevoir en est toute remplie. Mais quand mêmes ces modifications seroient moderées elles ne laisseroient pas de partager du moins en quelque sorte cette capacité de l'esprit , &c il ne pourroit employer tout ce qu'il est , pour considérer la vérité des choses un peu abstraites.

Il faut donc tirer cette conclusion importante : Que tous ceux qui veulent s'appliquer sérieusement à la recherche de la vérité , doivent avoir un grand soin d'éviter , autant que cela se peut , toutes les sensations trop fortes , comme le grand bruit , la lumière trop vive , le plaisir , la douleur , &c. Qu'ils doivent veiller sans cesse à la pureté de leur imagination , & empêcher qu'il ne se trace dans leur cerveau de ces vestiges profonds qui inquiètent & qui dissipent continuellement l'esprit. Enfin qu'ils doivent sur tout arrêter les mouvemens des passions , qui sont dans le corps & dans l'ame des impressions si puissantes , qu'il est d'ordinaire comme impossible que l'esprit pense à autre chose. Car encore que les idées pures de la vérité nous soient toujours présentes , nous ne les pouvons considérer , lors que la capacité que nous avons de penser est remplie de ces modifications qui nous pénètrent.

Cependant comme il n'est pas possible que l'ame soit sans passion , sans sentiment , ou sans quelque autre modification particulière , il faut faire de nécessité vertu , & tirer même de ces modifications des secours pour se rendre plus attentif. Mais il faut bien de l'adresse & de la circonspection dans l'usage de ces secours pour en tirer quelque avantage. Il faut bien examiner le besoin que l'on en a , & ne s'en servir qu'autant que la nécessité de se rendre attentif nous y contraint.

CHAPITRE III.

CHAP.
III.

De l'usage que l'on peut faire des passions & des sens pour conserver l'attention de l'esprit.

LEs passions dont il est utile de se servir pour s'exciter à la recherche de la vérité, sont celles qui donnent la force & le courage de surmonter la peine que l'on trouve à se rendre attentif. Il y en a de bonnes & de mauvaises : de bonnes comme le désir de trouver la vérité, d'acquiescer assez de lumière pour se conduire, de se rendre utile au prochain, & quelques autres semblables : de mauvaises ou dangereuses, comme le désir d'acquiescer de la réputation, de se faire quelque établissement, de s'élever au dessus de ses semblables, & quelques autres encore plus déréglées dont il n'est pas nécessaire de parler.

Dans le malheureux état où nous sommes, il arrive souvent, que les passions les moins raisonnables nous portent plus vivement à la recherche de la vérité, & nous consolent plus agréablement dans les peines que nous y trouvons, que les passions les plus justes & les plus raisonnables. La vanité, par exemple, nous agite beaucoup plus que l'amour de la vérité, & l'on voit tous les jours que des personnes s'appliquent continuellement à l'étude, lorsqu'ils trouvent des gens à qui ils puissent dire ce qu'ils ont appris, & qu'ils l'abandonnent entièrement, lorsqu'ils ne trouvent plus personne qui les écoute. La vaine gloire de quelque gloire qui les environne, lorsqu'ils débitent leurs opinions, leur soutient le courage dans les études même les plus stériles, & les plus ennuyeuses. Mais si par hazard, ou par la nécessité de leurs affaires, ils se trouvent éloignés de ce petit troupeau qui leur applaudissoit, leur ardeur se refroidit aussitôt : les études mêmes les plus solides n'ont plus d'attrait pour eux : le dégoût, l'en-

CHAP.

III.

nui , le chagrin les prend , ils quittent tout. La vanité triomphoit de leur paresse naturelle , mais la paresse triomphe à son tour de l'amour de la vérité : car la vanité résiste quelquefois à la paresse , mais la paresse est presque toujours victorieuse de l'amour de la vérité.

Cependant la passion pour la gloire se pouvant rapporter à une bonne fin , puisqu'on peut se servir , pour la gloire de Dieu & pour l'utilité des autres , de la réputation que l'on a ; il est peut-être permis à quelques personnes de se servir en certaines rencontres de cette passion , comme d'un secours pour rendre l'esprit plus attentif. Mais il faut bien prendre garde de n'en faire usage , que lorsque les passions raisonnables , dont nous venons de parler , ne suffisent pas , & que nous sommes obligés par devoir à nous appliquer à des sujets qui nous rebuttent. Premièrement , parce que cette passion est tres-dangereuse pour la conscience : Secondement , parce qu'elle engage insensiblement dans de mauvaises études , & qui ont plus d'éclat que d'utilité & de vérité : Enfin parce qu'il est tres-difficile de la modérer , qu'on en feroit souvent la duppe , & que prétendant s'éclairer l'esprit , on ne feroit peut-être que fortifier la concupiscence de l'orgueil , qui non seulement corrompt le cœur , mais répand aussi dans l'esprit des ténèbres , qu'il est moralement impossible de dissiper.

Car on doit considérer que cette passion s'augmente , se fortifie & s'établit insensiblement dans le cœur de l'homme : & que lors qu'elle est trop violente , au lieu d'aider l'esprit dans la recherche de la vérité , elle l'aveugle étrangement , & lui fait mêmes croire que les choses sont comme il souhaite qu'elles soient.

Il est sans doute qu'il ne se trouveroit pas tant de fausses inventions & tant de découvertes imaginaires , si les hommes ne se laissoient point étourdir par les desirs ardens de paroître inventeurs. Car la persuasion ferme & obstinée où ont été plusieurs personnes,

sonnes, qu'ils avoient trouvé par exemple le mouvement perpetuel, & le moien d'égaliser le cercle à un quarté & de doubler le cube par la Géométrie ordinaire, leur est venuë apparemment du grand désir qu'ils avoient de paroître avoir executé ce que plusieurs personnes avoient tenté inutilement.

Il est donc bien plus à propos de s'exciter à des passions qui sont d'autant plus utiles pour la recherche de la vérité qu'elles sont plus fortes, & dans lesquelles l'excez est peu à craindre; comme sont les désirs de faire bon usage de son esprit; de se délivrer de ses préjugez & de ses erreurs, d'acquiescer assez de lumière pour se conduire dans l'état dans lequel on est; & d'autres passions semblables qui ne nous engagent point dans des études inutiles, & qui ne nous portent point à faire des jugemens trop précipitez.

Quand on a commencé à goûter le plaisir qui se trouve dans l'usage de l'esprit, qu'on a reconnu l'utilité qui en revient, & qu'on s'est défait des grandes passions & dégoûté des plaisirs sensibles, qui sont toujours, lorsqu'on s'y abandonne indiscrètement, les maîtres ou plutôt les tyrans de la raison: l'on n'a pas besoin d'autres passions que de celles dont on vient de parler, pour se rendre attentif aux sujets que l'on veut méditer.

Mais la plupart des hommes ne sont point en cet état. Ils n'ont du goût, de l'intelligence, de la délicatesse, que pour ce qui touche les sens. Leur imagination est corrompue d'un nombre presque infini de traces profondes, qui ne réveillent que de fausses idées: car ils tiennent à tout ce qui tombe sous les sens & sous l'imagination, & ils en jugent toujours selon l'impression qu'ils en reçoivent, c'est-à-dire, par rapport à eux. L'orgueil, la débauche, les engagements, les désirs inquiets de faire quelque fortune si communs dans les gens du monde obscurcissent en eux la vûe de la vérité, comme ils étouffent en eux les sentimens de piété: parce qu'ils les separent de Dieu qui seul peut nous éclairer, comme il

CHAP.
III.

peut seul nous régler. Car nous ne pouvons augmenter nôtre union avec les choses sensibles, sans diminuer celles que nous avons avec les vérités intelligibles ; puisque nous ne pouvons dans un même tems être unis étroitement à des choses si différentes & si opposées.

Ceux donc qui ont l'imagination pure & chaste, je veux dire dont le cerveau n'est point rempli de traces profondes, qui attachent aux choses visibles, peuvent facilement s'unir à Dieu & se rendre attentifs à la vérité qui leur parle : ils peuvent se passer des passions les plus justes & les plus raisonnables. Mais ceux qui sont dans le grand monde, qui tiennent à trop de choses, & dont l'imagination est toute salie par les idées fausses & obscures que les objets sensibles ont excité en eux, ils ne peuvent s'appliquer à la vérité s'ils ne sont soutenus de quelque passion assez forte, pour contre-balancer le poids du corps qui les entraîne, & pour former dans leur cerveau des traces capables de faire révolusion dans les esprits animaux. Mais comme toute passion ne peut par elle-même que confondre les idées, ils ne doivent s'en servir qu'autant que la nécessité le demande ; & tous les hommes doivent s'étudier eux-mêmes, afin de proportionner leurs passions à leur foiblesse.

Il n'est pas difficile de trouver les moyens d'exciter en soi même les passions que l'on souhaite. La connoissance que l'on a donnée de l'union de l'ame & du corps, dans les Livres précédens donne assez d'ouverture pour cela : car en un mot il suffit de penser avec attention aux objets, qui selon l'institution de la nature sont capables d'exciter les passions. Ainsi l'on peut presque toujours faire naître, dans son cœur les passions dont on a besoin : mais si l'on peut presque toujours les faire naître, on ne peut pas toujours les faire mourir, ni remédier aux desordres qu'elles ont causé dans l'imagination. On doit donc en user avec beaucoup de modération.

Il faut sur tout prendre garde à ne pas juger des
cho-

choses par passion , mais seulement par la vûë claire de la vérité , ce qu'il est presque impossible d'observer, lors que les passions sont un peu vives. La passion ne doit servir qu'à réveiller l'attention : mais elle produit toujours ses propres idées , & elle pousse vivement la volonté à juger des choses par ces idées , qui la touchent , plutôt que par les idées pures & abstraites de la vérité qui ne la touchent pas. De sorte que l'on forme souvent des jugemens qui ne durent qu'autant que la passion , parce que ce n'est point la vûë claire de la vérité immuable , mais la circulation du sang qui les fait former.

Il est vrai que les hommes sont étrangement obstinez dans leurs erreurs , & qu'ils en soutiennent la plupart toute leur vie. Mais c'est que ces erreurs ont souvent d'autres causes que les passions : ou bien elles dépendent de certaines passions durables , qui viennent de la conformation du corps , de l'intérêt , ou de quelque autre cause qui subsiste long-tems. L'intérêt , par exemple , durant toujours , il produit une passion qui ne meurt jamais , & les jugemens que cette passion fait former , sont assez durables. Mais tous les autres sentimens des hommes qui dépendent des passions particulières , sont aussi inconstans que le peut être la fermentation de leurs humeurs. Ils disent tantôt d'une façon , tantôt d'une autre ; & ce qu'ils disent est assez souvent conforme à ce qu'ils pensent. Comme ils courent d'un faux bien à un autre faux bien par le mouvement de leur passion , & qu'ils s'en dégoûtent lorsque ce mouvement cesse ; ils courent aussi de faux système en faux système. Ils embrassent avec chaleur un faux sentiment , lorsque la passion le rend vrai-semblable : mais cette passion éteinte ils l'abandonnent. Ils goûtent par les passions de tous les biens , sans rien trouver de bon : ils voyent par les mêmes passions toutes les vérités sans rien voir de vrai : quoi que dans le tems que la passion dure , ce qu'ils goûtent leur paroisse le souverain bien , & ce qu'ils voyent soit pour eux une vérité incontestable.

CHAP.
III.

La seconde source d'où l'on peut tirer quelque secours pour rendre l'esprit attentif sont les sens. Les sensations sont les propres modifications de l'ame, les idées pures de l'esprit sont quelque chose de différent : les sensations réveillent donc notre attention d'une manière beaucoup plus vive que les idées pures. Ainsi il est visible que l'on peut remédier au défaut d'application de l'esprit aux vérités qui ne le touchent pas, en les exprimant par des choses sensibles qui le touchent.

C'est pour cela que les Géomètres expriment par des lignes sensibles les proportions qui sont entre les grandeurs qu'ils veulent considérer. En traçant ces lignes sur le papier, ils tracent pour ainsi dire dans leur esprit les idées, qui y répondent : ils se les rendent plus familières, parce qu'ils les sentent en même tems qu'ils les conçoivent. C'est de cette manière que l'on peut apprendre plusieurs choses assez difficiles aux enfans, qui ne sont pas capables des vérités abstraites à cause de la délicatesse des fibres de leur cerveau. Ils ne voyent des yeux que des couleurs, des tableaux, des images, mais ils considèrent de l'esprit les idées qui répondent à ces objets sensibles.

Il faut sur tout prendre garde à ne point couvrir les objets, que l'on veut considérer ou que l'on veut faire voir aux autres, de tant de *sensibilité* que l'esprit en soit plus occupé que de la vérité même, car c'est un défaut des plus considérables & des plus ordinaires. On voit tous les jours des personnes qui ne s'attachent qu'à ce qui touche les sens, & qui s'expriment d'une manière si sensible, que la vérité est comme étouffée sous le poids des vains ornemens de leur fausse éloquence. De sorte que ceux qui les écoutent, étant beaucoup plus touchés par la mesure de leurs périodes, & par les mouvemens de leurs figures, que par les raisons qu'ils entendent, ils se laissent persuader sans sçavoir seulement ce qui les persuade, ni mêmes de quoi ils sont persuadez.

Il faut donc bien prendre garde à tempérer de telle manière la sensibilité de ses expressions, que l'on ne fasse que rendre l'esprit plus attentif. Il n'y a rien de si beau que la vérité, il ne faut pas prétendre qu'on la puisse rendre plus belle en la fardant de quelques couleurs sensibles, qui n'ont rien de solide & qui ne peuvent charmer que fort peu de temps. On lui donneroit peut-être quelque délicatesse, mais on diminueroit sa force. On ne doit pas la revêtir de tant d'éclat & de brillant, que l'esprit s'arrête davantage à ses ornemens qu'à elle-même : ce seroit la traiter comme certaines personnes que l'on charge de tant d'or & de pierreries, qu'elles paroissent enfin la partie la moins considérable du tout qu'elles composent avec leurs habits. Il faut revêtir la vérité comme les Magistrats de Venise, qui sont obligez de porter une robe & une toque toute simple qui ne fait que les distinguer du commun des hommes, afin qu'on les regarde au visage avec attention & avec respect, & qu'on ne s'arrête pas à leur chaussure. Enfin il faut prendre garde à ne luy pas donner une trop grande suite de choses agréables qui dissipent l'esprit, & qui l'empêchent de la reconnoître, de peur qu'on ne rende à quelqu'autre les honneurs qui luy sont dûs : Comme il arrive quelquefois aux Princes qu'on ne peut reconnoître dans le grand nombre des gens de cour qui les environnent, & qui prennent trop de cet air grand & majestueux qui n'est propre qu'aux Souverains.

Mais, afin de donner un plus grand exemple : Je dis qu'il faut exposer aux autres la vérité, comme la vérité même s'est exposée. Les hommes depuis le péché de leur pere, ayant la vûë trop soible pour considérer la vérité en elle-même, cette souveraine vérité s'est renduë sensible en se couvrant de nôtre humanité, afin d'attirer nos regards, de nous éclairer, & de se rendre aimable à nos yeux. Ainsi on peut à son exemple couvrir de quelque chose de sensible les veritez que nous voulons comprendre & en-

CHAP.

III.

seigner aux autres , afin d'arrêter l'esprit qui aime le sensible , & qui ne se prend aisément que par quelque chose qui flatte les sens. La Sagesse éternelle s'est renduë sensible , mais non dans l'éclat : elle s'est renduë sensible , non pour arrêter au sensible , mais pour nous élever à l'intelligible : elles s'est renduë sensible pour condamner & sacrifier en sa personne toutes les choses sensibles. Nous devons donc nous servir dans la connoissance de la verité , de quelque chose de sensible qui n'ait point trop d'éclat , & qui ne nous arrête point trop au sensible : mais qui puisse seulement soutenir la vûë de notre esprit dans la contemplation des veritez purement intelligibles. Nous devons nous servir de quelque chose de sensible , que nous puissions dissiper , anéantir , sacrifier avec plaisir à la vûë de la verité vers laquelle elle nous aura conduits. La sagesse éternelle s'est présentée hors de nous d'une manière sensible ; non pour nous arrêter hors de nous ; mais afin de nous faire rentrer dans nous mêmes , & que selon l'homme interieur nous la puissions considerer d'une manière intelligible. Nous devons aussi dans la recherche de la verité nous servir de quelque chose de sensible , qui ne nous arrête point hors de nous par son éclat ; mais qui nous fasse rentrer dans nous-mêmes , qui nous rende attentifs & nous unisse à la verité éternelle , laquelle seule préside à l'esprit , & le peut éclairer sur quelque sujet que ce puisse être.

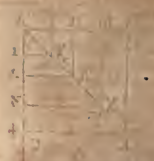
CHAP.

IV.

CHAPITRE IV.

De l'usage de l'imagination pour conserver l'attention de l'esprit , & de l'utilité de la Géométrie.

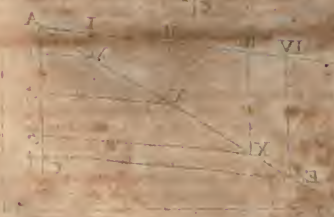
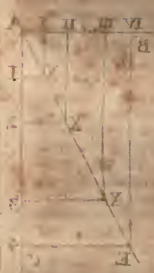
IL faut user de grandes circonspectiions dans le choix & dans l'usage des secours que l'on peut tirer de ses sens & de ses passions pour se rendre attentif à la verité ; parce que nos passions & nos sens nous touchent



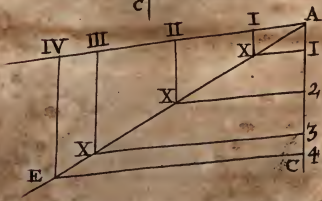
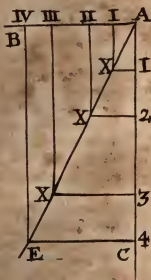
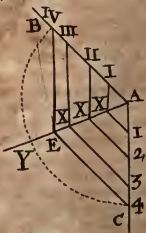
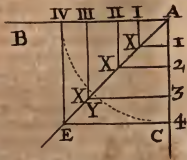
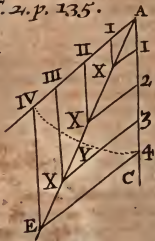
B



C



T. 2. p. 135.



touchent trop vivement , & qu'ils remplissent de telle sorte la capacité de l'esprit , qu'il ne voit souvent que ses propres sensations, lors qu'il pense découvrir les choses en elles-mêmes. Mais il n'en est pas de même des secours que l'on peut tirer de son imagination. Ils rendent l'esprit attentif sans en partager inutilement la capacité , & ils aident ainsi merveilleusement à appercevoir clairement & distinctement les objets , de sorte qu'il est presque toujours avantageux de s'en servir. Mais rendons ceci sensible par quelques exemples.

On sçait qu'un corps est mû par deux ou par plusieurs causes différentes , vers deux ou plusieurs différens côtez : que ces forces les poussent également ou inégalement : qu'elles augmentent ou qu'elles diminuent incessamment , selon une proportion connue telle qu'on voudra. Et l'on demande quel est le chemin que doit tenir ce corps ; l'endroit où il se doit trouver dans un tel moment ; quel doit être sa vitesse lors qu'il est arrivé à un tel endroit , & autres choses semblables.

Du point A , que l'on suppose être celui d'où ce corps commence à se mouvoir, on doit tirer d'abord les lignes indéfinies AB, AC, qui font l'angle BAC , si elles se coupent : car AB & AC sont directes & ne se coupent pas , lors que les mouvemens qu'elles expriment sont directement oppoiez. L'on représente ainsi distinctement à l'imagination , ou si on le veut, aux sens , le chemin que suivroit ce corps , s'il n'y avoit qu'une de ces forces qui le poussât vers quel qu'un des côtés A, ou B.

2. Si la force qui meut ce corps vers B, est égale à celle qui le meut vers C, on doit couper dans les lignes AB, & AC, des parties 1, 2, 3, 4, & 1, 11, 111, 1V. également éloignées de A. Si la force qui le meut vers B, est double de celle qui le meut vers C, l'on coupe les parties dans AB, doubles de celles que l'on coupe dans AC. Si cette force est soudouble , on les coupe soudoubles : Si trois fois plus grande ou plus petite,

CHAP.
IV.

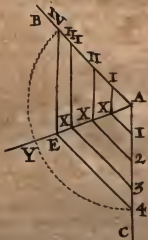
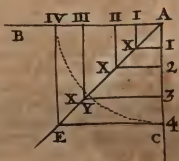
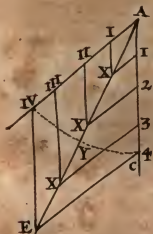
petite, on les coupe trois fois plus grandes ou plus petites. Les divisions de ces lignes expriment encore à l'imagination la grandeur des différentes forces qui meuvent ce corps, & en même temps l'espace qu'elles sont capables de faire parcourir.

3. L'on tire par ces divisions des paralleles sur AB; & sur AC, afin d'avoir les lignes 1X, 2X, 3X, &c, égales à A 1, A 11, A 111, &c, & 1. X, 11. X, 111. X, égales à A 1, A 2, A 3. qui expriment les espaces, que ces forces sont capables de faire parcourir à ce corps, & par les intersections de ces paralleles, on tire la ligne A X Y E, laquelle represente à l'imagination: premièrement la véritable grandeur du mouvement composé de ce corps, que l'on conçoit poussé en même temps vers B, & vers C, par deux forces différentes selon une telle proportion: Secondement le chemin qu'il doit tenir: Enfin tous les lieux où il doit être dans un tems déterminé. De sorte que cette ligne sert, non seulement à soutenir la vûe de l'esprit, dans la recherche de toutes les vérités qu'on veut découvrir sur la question proposée: elle en représente mêmes la résolution d'une manière sensible & convaincante.

*Voyez
les pre-
mieres
figures.*

Premièrement cette ligne A X Y E, exprime la véritable grandeur du mouvement composé. Car l'on voit sensiblement que, si les forces qui le produisent peuvent chacune faire avancer ce corps d'un pied en une minute, son mouvement composé sera de deux pieds en une minute, si les mouvemens composans s'accordent parfaitement: car dans ce cas il suffit d'ajouter AB, à AC. Et si ces mouvemens ne peuvent s'accorder entièrement, le composé AE sera plus grand que l'un des composans AB ou AC, de la ligne YE. Mais si ces mouvemens sont opposez en quelque chose, le composé sera plus petit que l'un ou l'autre des composans, de la ligne YE. Et s'ils sont entièrement opposez, il sera nul.

Secondement cette ligne A X Y E, represente à l'imagination le chemin que doit suivre ce corps: & l'on



1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30.



l'on voit sensiblement selon quelle proportion il avance plus d'un côté que de l'autre. On voit aussi que tous les mouvemens composez sont droits, lors que chacun des composans est toujours le même, quoi qu'ils soient inégaux entr'eux; ou bien lors que les composans sont toujours égaux entr'eux quoi qu'ils ne soient pas toujours les mêmes. Enfin il est visible que les lignes que décrivent ces mouvemens, sont courbes, lorsque les composans sont inégaux entr'eux, & ne sont pas toujours les mêmes.

Enfin cette ligne représentée à l'imagination tous les lieux où ce corps, poussé par deux forces différentes vers deux différens endroits, doit se trouver: de sorte que l'on peut marquer précisément le point où ce corps doit être dans tel instant qu'on voudra. Si l'on veut sçavoir par exemple, où il doit se trouver au commencement de la quatrième minute: il n'y a qu'à diviser les lignes AB, ou AC, en des parties qui expriment l'espace, que ces forces connues seroient capables chacune en particulier de faire parcourir à ce corps dans une minute; & prendre trois de ces parties dans quelqu'une de ces lignes, & tirer ensuite par le commencement de la quatrième, 3X, parallele à AB, ou 111X parallele à AC. Car il est évident que le point X, quel'une ou l'autre de ces paralleles détermine dans la ligne AXYE, marque l'endroit où ce corps se trouvera au commencement de la troisième minute de son mouvement. Ainsi cette manière d'examiner les questions ne soutient pas seulement la vûe de l'esprit; elle lui en montre mêmes la résolution: & elle lui donne assez de lumière pour découvrir les choses inconnues par fort peu de choses connues.

Il suffit par exemple après ce qu'on a dit, que l'on sçache seulement qu'un corps qui étoit en A dans un tel tems, se trouve en E dans un autre, & que les forces différentes le poussent par des lignes qui fassent un angle donné tel que BAC; pour découvrir la ligne de son mouvement composé, & les différens degrez

CHAP.
IV.

degrez des vitesses des mouvemens simples : pourvu que l'on sçache que ces mouvemens soient égaux entr'eux ou uniformes. Car quand on a deux points d'une ligne droite, on l'a toute entiere : & l'on peut comparer la ligne droite, AE, ou le mouvement composé qui est connu, avec les lignes AB & AC, c'est-à-dire les mouvemens simples qui sont inconnus.

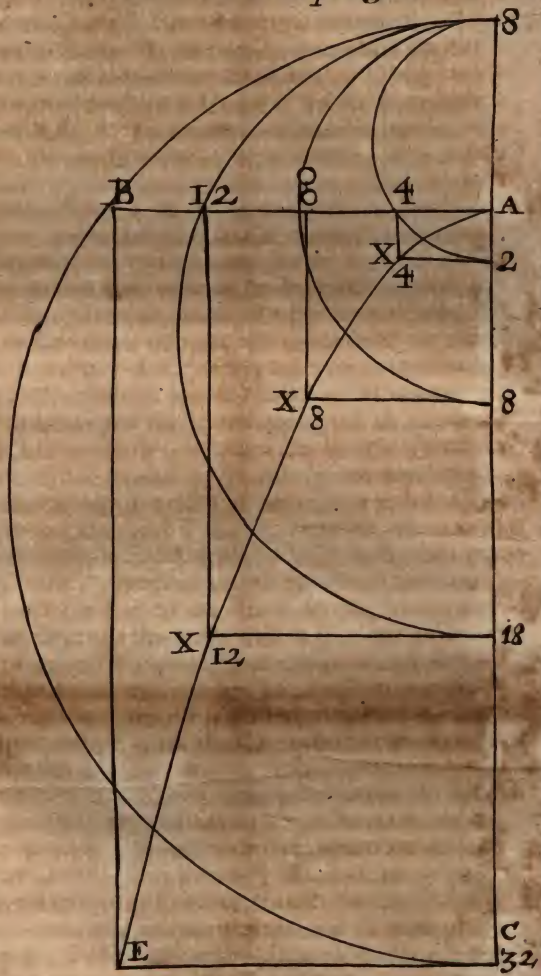
Si l'on suppose de nouveau qu'une pierre soit poussée de A vers B, par un mouvement uniforme, mais qu'elle descende vers C, par un mouvement inégal, semblable à celui dont on croit ordinairement que les corps pesans tendent au centre de la terre, c'est-à-dire que les espaces quelle parcourt soient entr'eux, comme les *quarrez* des tems qu'elle emploie à les parcourir : la ligne qu'elle décrira sera toujours une *parabole* ; & l'on pourra déterminer dans la dernière exactitude le point où elle sera dans un tel moment de son mouvement.

Car si dans ce premier moment ce corps tombe de deux pieds de A vers C, dans le second de six, dans le troisième de dix, dans le quatrième de quatorze, & qu'il soit poussé par un mouvement uniforme de de A vers B, qui est de la longueur de seize pieds, il est visible que la ligne qu'il décrira sera une *parabole*, dont le *paramètre* sera long de huit pieds. Car le *quarré* des *appliquées* ou *ordonnées* au diametre lesquelles marquent les tems & le mouvement réglé de A vers B, sera égal au *rectangle* du *paramètre* par les lignes qui marquent les mouvemens inégaux & *accellerer* : & les *quarrez* des *appliquées*, c'est-à-dire les *quarrez* des tems seront entr'eux comme les parties du diametre comprises entre le *pôle* & les *appliquées*.

$$16. 64 :: 2. 8. \quad 64. 144. :: 8. 18. \&c.$$

Il suffit de considérer la sixième figure pour se persuader de ceci. Car les demi-cercles font connoître que A 2 est à A 4, c'est-à-dire à l'*appliquée* 2 X qui lui est égale, comme 2 X est à A 8. Que A 18 est à A 12, c'est-à-dire à l'*appliquée* 18 X, comme 18 X est

T. 2. p. 138.





est à A 8, &c. Qu'ainsi les *rectangles* A 2 par A 8, & A 18 aussi par A 8, sont égaux aux *quarrez* de 2. X, & de 18. X, &c. Et par conséquent que ces *quarrez* sont entr'eux comme ces *rectangles*.

Les paralleles sur AB & sur AC qui se coupent aux points X. X. X. sont encore sensiblement connoître le chemin que doit tenir ce corps. Elles marquent les endroits où il doit être en un tel tems. Elles représentent enfin aux yeux la véritable grandeur du mouvement composé & de son *acceleration*, en un tems déterminé.

Supposant de nouveau qu'un corps se meuve de A vers C inégalement, aussi bien que de A vers B: si l'inégalité est pareille au commencement & toujours: c'est-à-dire si l'inégalité de son mouvement vers C est semblable à celui vers B, ou s'il augmente avec la même proportion, la ligne qu'il décrira sera droite.

Mais si l'on suppose qu'il y ait inégalité dans l'augmentation, ou dans la diminution des mouvemens simples; quoique l'on suppose cette inégalité telle qu'on voudra, il sera toujours facile de trouver la ligne, qui représente à l'imagination le mouvement composé des mouvemens simples; en exprimant par des lignes ces mouvemens, & en tirant à ces lignes des paralleles qui s'entrecoupent. Car la ligne qui passera par toutes les intersections de ces paralleles, représentera le mouvement composé de ces mouvemens inégaux, & inégalement *accélerez* ou *diminuez*.

Par exemple si l'on suppose qu'un corps soit mû par deux forces égales ou inégales, telles qu'on voudra; qu'un de ces mouvemens augmente ou diminue toujours, selon une progression Géométrique ou Arithmétique telle qu'on voudra; & que l'autre mouvement augmente ou diminue aussi selon une progression Arithmétique ou Géométrique telle que l'on voudra: pour trouver les points par lesquels doit passer la ligne qui représente aux yeux & à l'imagination

CHAP.
IV.

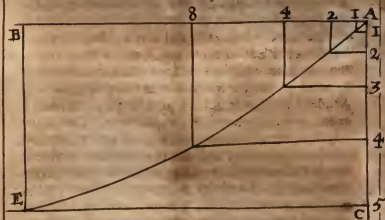
agination le mouvement composé de ces mouvements ce qu'il y a à faire.

Il faut d'abord tirer comme l'on a dit les deux lignes AB & AC, pour exprimer les deux mouvemens simples, & diviser ces lignes selon la supposition de l'*acceleration* de ces mouvemens. Si l'on suppose que le mouvement exprimé par la ligne AB augmente ou diminue selon cette progression Arithmétique $\div 1, 2, 3, 4, 5$, il faut la diviser aux points marquez 1, 2, 3, 4, 5; & si l'on suppose que le mouvement exprimé par la ligne AC augmente selon la progression double $\div 1, 2, 4, 8, 16$, ou diminue selon la progression soudouble $4, 2, 1, \frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}$. Ensuite il faut tirer par ces divisions des paralleles à AB & à AC; & la ligne AE, qui doit exprimer le mouvement composé que l'on cherche, passera nécessairement par tous les points où ces paralleles s'entrecouperont. Et ainsi l'on voit le chemin que ce corps mû doit tenir.

Si l'on veut connoître exactement, combien il y a de tems que ce corps a commencé d'être remué, lorsqu'il est arrivé à un tel point: les paralleles tirées de ce point sur AB ou sur AC le marqueront, car les divisions de AB & de AC, marquent le tems. De même si l'on veut sçavoir le point où ce corps sera arrivé en un tel tems; les paralleles tirées des divisions des lignes AB & AC qui représentent ce tems, marqueront par leur intersection ce point que l'on cherche. Pour l'éloignement du lieu d'où il a commencé à mouvoir, il sera toujours facile de le connoître en tirant une ligne de ce point vers A: car la longueur de cette ligne se connoitra par rapport à AB ou à AC qui sont connues. Mais pour la longueur du chemin que ce corps aura fait pour arriver à ce point, il sera difficile de la connoître, à cause que la ligne de son mouvement, AE, étant courbe, on ne peut la rapporter à aucune de ces lignes droites.

Que si l'on vouloit déterminer les points infinis par lesquels ce corps doit passer, c'est-à-dire, décrire

T. 2. p 140.





crire exactement & par un mouvement continu la ligne AE, il seroit nécessaire de se faire un compas dont le mouvement des jambes fût réglé, selon les conditions exprimées dans les suppositions que l'on vient de faire. Ce qui est souvent tres-difficile à inventer, impossible à exécuter, & assez inutile pour découvrir les rapports que les choses ont entr'elles; puisque l'on n'a pas d'ordinaire besoin de tous les points dont cette ligne est composée, mais seulement de quelques-uns qui servent à conduire l'imagination lorsqu'elle considère de tels mouvemens.

CHAP.
IV.

Ces exemples suffisent pour faire connoître que l'on peut exprimer par lignes, & représenter ainsi à l'imagination la plupart de nos idées; & que la Géométrie qui apprend à faire toutes les comparaisons nécessaires pour connoître les rapports des lignes, est d'un usage beaucoup plus étendu qu'on ne le pense ordinairement. Car enfin l'Astronomie, la Musique, les Mécaniques, & généralement toutes les sciences qui traitent des choses capables de recevoir du plus & du moins, & par conséquent quel'on peut regarder comme étendues, c'est-à-dire toutes les sciences exactes se peuvent rapporter à la Géométrie: parce que toutes les veritez spéculatives ne consistant que dans les rapports des choses, & dans les rapports qui se trouvent entre leurs rapports, elles se peuvent toutes rapporter à des lignes. On en peut tirer Géométriquement plusieurs conséquences: & ces conséquences étant rendues sensibles par les lignes qui les représentent, il n'est presque pas possible de se tromper, & l'on peut pousser les sciences fort loin avec beaucoup de facilité.

La raison par exemple pour laquelle on reconnoît tres-distinctement, & l'on marque précisément dans la Musique une octave, une quinte, une quarte, c'est que l'on exprime les sons avec des cordes exactement divisées; & que l'on sçait que la corde qui sonne l'octave est en proportion double avec l'autre avec laquelle se fait l'octave; que la quinte est en

propor.

CHAP.
IV.

proportion sesquialtere ou de trois à deux , & ainsi des autres. Car l'oreille seule ne peut juger des sons avec la précision & la justesse nécessaire à une science. Les plus habiles Praticiens , ceux qui ont l'oreille la plus délicate & la plus fine , ne sont pas encore assez sensibles pour reconnoître la différence qu'il y a entre certains sons ; & ils se persuadent fausement qu'il n'y en a point , parce qu'ils ne jugent des choses que par le sentiment qu'ils en ont. Il y en a qui ne mettent point de différence entre une octave & trois ditons. Quelques-uns même s'imaginent que le ton majeur n'est point différent du ton mineur ; de sorte que le *comma* qui en est la différence, leur est insensible, & à plus forte raison le *schisma* qui n'est que la moitié du *comma*.

Il n'y a donc que la raison qui nous fasse manifestement voir que l'espace de la corde qui fait la différence entre certains sons , étant divisible en plusieurs parties , il peut y avoir encore un tres grand nombre de differens sons utiles pour la Musique ; lesquels l'oreille ne peut discerner. D'où il est clair que sans l'Arithmetique & la Géométrie la Musique reguliere & exacte nous seroit inconnue , & que nous ne pourrions réussir en cette science que par hazard & par imagination : c'est-à-dire que la Musique ne seroit plus une science fondée sur des démonstrations incontestables , quoique les airs que l'on compose par la force de l'imagination , soient plus beaux & plus agréables aux sens , que ceux que l'on compose par les règles.

De même dans les Mécaniques la pesanteur de quelque poids , & la distance du centre de pesanteur de ce poids d'avec le soutien , étant capable du plus & du moins , l'une & l'autre se peuvent exprimer par des lignes. Ainsi l'on se sert utilement de la Géométrie pour découvrir & pour démontrer une infinité de nouvelles inventions tres-utiles à la vie , & mêmes tres-agréables à l'esprit à cause de l'évidence qui les accompagne.

Si par exemple on a un poids donné comme de six livres, que l'on veuille mettre en équilibre avec un poids de trois livres seulement ; & que ce poids de six livres soit attaché au bras d'une balance éloigné du soutien de deux pieds : sçachant seulement le principe général de toutes les mécaniques : *Que les poids pour demeurer en équilibre, doivent être en proportion reciproque avec leurs distances du soutien* ; c'est-à-dire qu'un poids doit être à l'autre poids, comme la distance qui est entre le dernier & le soutien, est à la distance du premier d'avec le même soutien, il sera facile de trouver par la Géométrie qu'elle doit être la distance du poids de trois livres, afin que tout demeure en équilibre ; en trouvant selon la douzième proposition du sixième Livre d'Euclide, une quatrième ligne proportionnelle qui sera de quatre pieds. De sorte que sçachant seulement le principe fondamental des Mécaniques, on peut découvrir avec évidence toutes les vérités qui en dépendent, en appliquant la Géométrie à la Mécanique, c'est-à-dire en exprimant sensiblement par des lignes toutes les choses qu'on considère dans les Mécaniques.

Les lignes & les figures de Géométrie sont donc tres-propres pour représenter à l'imagination les rapports qui sont entre les grandeurs, ou entre les choses qui diffèrent du plus & du moins, comme les espaces, les tems, les poids, &c, tant à cause que ce sont des objets tres-simples, qu'à cause qu'on les imagine avec beaucoup de facilité. On pourroit même dire à l'avantage de la Géométrie que les lignes peuvent représenter à l'imagination plus de choses que l'esprit n'en peut connoître : puisque les lignes peuvent exprimer les rapports des grandeurs incommensurables, c'est-à-dire des grandeurs dont on ne peut connoître les rapports à cause qu'elles n'ont aucune commune mesure par laquelle on en puisse faire la comparaison. Mais cet avantage n'est pas fort considérable pour la recherche de la vérité, puisque ces expressions sensibles des grandeurs

deurs incommensurables , ne découvrent rien à l'esprit.

La Géométrie est donc tres-utile pour rendre l'esprit attentif aux choses dont on veut découvrir les rapports : mais il faut avouer qu'elle nous est quelquefois occasion d'erreur , parce que nous nous occupons si fort des demonstrations évidentes & agréables que cette science nous fournit, que nous ne considérons pas assez la nature. C'est principalement pour cette raison que toutes les machines qu'on invente, ne réussissent pas ; que toutes les compositions de Musique, où les proportions des consonances sont les mieux observées , ne sont pas les plus agréables ; & que les supputations les plus exactes dans l'Astronomie ne prédisent quelquefois pas mieux la grandeur & le tems des éclipse. La nature n'est point abstraite : les leviers & les roïes des Mekaniques ne sont pas des lignes & des cercles Mathematiques : nos goûts pour les airs de Musique ne sont pas toujours les mêmes dans tous les hommes , ni dans les mêmes hommes en differens tems ; ils changent selon les différentes émotions des esprits de sorte qu'il n'y rien de si bizarre. Enfin pour ce qui regarde l'Astronomie , il n'y a point de parfaite régularité dans le cours des Planètes : nageant dans ces grands espaces elles sont emportées irregulièrement par la matière fluide qui les environne. Ainsi les erreurs où l'on tombe dans l'Astronomie , les Mekaniques , la Musique & dans toutes les sciences auxquelles on applique la Géometrie , ne viennent point de la Geometrie qui est une science incontestable , mais de la fausse application qu'on en fait.

On suppose , par exemple , que les Planètes décrivent par leurs mouvemens des cercles & des ellipses parfaitement régulières , ce qui n'est point vrai. On fait bien de le supposer afin de raisonner , & aussi parce qu'il s'en faut peu que cela ne soit vrai : mais on doit toujours se souvenir que le principe sur lequel on raisonne est une supposition. De mêmes dans
les

les Mécaniques, on suppose que les roües & les leviers sont parfaitement durs, & semblables à des lignes & à des cercles Mathématiques, sans pesanteur, & sans frottement: ou plutôt on ne considère pas assez leur pesanteur, leur frottement, leur matière, ni le rapport que ces choses ont entr'elles: que la dureté ou la grandeur augmente la pesanteur; que la pesanteur augmente le frottement; que le frottement diminue la force, qu'elle rompt, ou use en peu de temps la machine; & qu'ainsi ce qui réussit presque toujours en petit, ne réussit presque jamais en grand.

Il ne faut donc pas s'étonner si on se trompe, puisqu'on veut raisonner sur des principes qui ne sont point exactement connus: & il ne faut pas s'imaginer que la Géométrie soit inutile, à cause qu'elle ne nous délivre pas de toutes nos erreurs. Les suppositions établies, elle nous fait raisonner conséquemment. Nous rendant attentifs à ce que nous considérons, elle nous le fait connoître évidemment. Nous reconnoissons mêmes par elle lorsque nos suppositions sont fausses: car étant toujours certains que nos raisonnemens sont vrais, & l'expérience ne s'accordant point avec eux, nous découvrons que nos principes sont faux. Mais sans la Géométrie & l'Arithmétique on ne peut rien découvrir dans les sciences exactes qui soit un peu difficile, quoi qu'on ait des principes certains & incontestables.

On doit donc regarder la Géométrie comme une espèce de science universelle, qui ouvre l'esprit, qui le rend attentif, & qui lui donne l'adresse de régler son imagination, & d'en tirer tout le secours qu'il en peut recevoir: car par le secours de la Géométrie l'esprit règle le mouvement de l'imagination; & l'imagination réglée soutient la vûe & l'application de l'esprit.

Mais afin que l'on sçache faire un bon usage de la Géométrie, il faut remarquer que toutes les choses qui tombent sous l'imagination, ne peuvent pas

CHAP.
IV.

s'imaginer avec une égale facilité ; car toutes les images ne remplissent pas également la capacité de l'esprit. Il est plus difficile d'imaginer un solide qu'un plan, & un plan qu'une simple ligne : car il y a plus de pensée dans la vûe claire d'un solide, que dans la vûe claire d'un plan & d'une ligne. Il en est de même des différentes lignes, il faut plus de pensée c'est-à-dire plus de capacité d'esprit, pour se représenter une ligne parabolique, ou elliptique, ou quelques autres plus composées, que pour se représenter la circonférence d'un cercle ; & plus pour la circonférence d'un cercle que pour une ligne droite : parce qu'il est plus difficile d'imaginer des lignes qui se décrivent par des mouvemens fort composez & qui ont plusieurs rapports, que celles qui se décrivent par des mouvemens tres-simples, ou qui ont moins de rapports. Car les rapports ne pouvant être clairement apperçûs sans l'attention de l'esprit à plusieurs choses, il faut d'autant plus de pensée pour les appercevoir, qu'ils sont en plus grand nombre. Il y a donc des figures si composées que l'esprit n'a point assez d'étenduë pour les imaginer distinctement ; mais il y en a aussi d'autres que l'esprit imagine avec beaucoup de facilité.

Des trois especes d'angles rectilignes ; l'aigu, le droit, & l'obtus ; il n'y a que le droit qui réveille dans l'esprit une idée distincte & bien terminée. Il y a une infinité d'angles aigus qui different tous entr'eux : il en est de même de ceux qui sont obtus. Ainsi lors qu'on imagine un angle aigu ou un angle obtus, on n'imagine rien d'exact ni rien de distinct. Mais lors qu'on imagine un angle droit, on ne peut se tromper, l'idée en est bien distincte, & l'image mêmes que l'on s'en forme dans le cerveau est d'ordinaire assez juste.

Il est vrai qu'on peut aussi déterminer l'idée vague d'angle aigu à l'idée particulière d'un angle de trente degrez, & que l'idée d'un angle de trente degrez est aussi exacte que celle d'un angle de 90. c'est-

c'est-à-dire d'un angle droit. Mais l'image que l'on tâcheroit de s'en former dans le cerveau, ne seroit point à beaucoup près si juste que celle d'un angle droit. On n'est point accoutumé à se représenter cette image, & on ne peut la tracer qu'en pensant à un cercle, ou à une partie déterminée d'un cercle divisé en parties égales. Mais pour imaginer un angle droit, il n'est point nécessaire de penser à cette division de cercle, la seule idée de perpendiculaire suffit à l'imagination pour tracer l'image de cet angle, & l'on ne sent aucune difficulté à se représenter des perpendiculaires, parce qu'on est accoutumé à voir toutes choses debout.

Il est donc facile de juger que pour avoir un objet simple, distinct, bien terminé, propre pour être imaginé avec facilité, & par conséquent pour rendre l'esprit attentif & lui conserver l'évidence dans les vérités qu'il cherche, il faut rapporter toutes les grandeurs que nous considérons, à de simples surfaces terminées par des lignes & par des angles droits, comme sont les quarrés parfaits & les autres figures rectangles, ou bien à de simples lignes droites; car ces figures sont celles dont on connoît plus facilement la nature.

Ce n'est pas que l'on prétende ici que tous les sujets dont on recherche la connoissance se puissent exprimer par des lignes & par des figures de Géométrie. Il y en a beaucoup que l'on ne peut & mêmes que l'on ne doit pas assujétir à cette règle. Par exemple la connoissance que l'on a d'un Dieu infiniment puissant, infiniment juste, de qui toutes choses dépendent en toutes manières, qui veut que toutes ses créatures exécutent ses ordres pour se rendre capables de quelque félicité, est le principe de toute la Morale, & on peut en tirer une infinité de conséquences certaines & indubitables, & cependant on ne peut exprimer par des figures de Géométrie ni ce principe ni ses conséquences. Il n'est pas possible aussi de déterminer ou de représenter par des lignes une

infinité de notions de Physique, qui peuvent toutes fois nous faire connoître évidemment plusieurs veritez. Néanmoins il est vrai de dire qu'il y a une infinité de choses que l'on peut examiner, & que l'on peut apprendre par cette manière Géométrique: & qu'il est toujours avantageux de s'en servir, à cause qu'elle accôûrume l'esprit à se rendre attentif par par l'usage réglé que l'on y fait de son imagination; & que les choses que l'on apprend par cette voie paroissent plus clairement démontrées, & se retiennent plus facilement que les autres.

J'aurois pû attribuer aux sens le secours que l'on tire de la Géométrie pour conserver l'attention de l'esprit: mais j'ai crû que la Géométrie appartenoit davantage à l'imagination qu'aux sens, quoi que les lignes soient quelque chose de sensible. Il seroit assez inutile de deduire ici les raisons que j'ai eues, puis-qu'elles ne serviroient qu'à justifier l'ordre que j'ai gardé dans ce que je viens de dire, ce qui n'est point essentiel. Je n'ai point aussi parlé de l'Arithmétique ni de l'Algebre, parce que les chiffres & les lettres de l'alphabet, dont on se sert dans ces sciences, ne sont pas si utiles pour augmenter l'attention de l'esprit, que pour en augmenter l'étendue, ainsi que nous expliquerons dans le Chapitre suivant.

Voilà quels sont les secours généraux qui peuvent rendre l'esprit plus attentif. On n'en sçait point d'autres, si ce n'est la volonté d'avoir de l'attention, de quoi l'on ne parle pas, parce qu'on suppose que tous ceux qui étudient, veulent être attentifs à ce qu'ils étudient.

Il y en a néanmoins encore plusieurs qui sont particuliers à certaines personnes, comme sont certaines boissons, certaines viandes, certains lieux, certaines dispositions du corps, & quelques autres secours dont chacun doit s'instruire par sa propre expérience. Il faut observer l'état de son imagination après le repas, & considerer quelles sont les choses qui entretiennent ou qui dissipent l'attention de son esprit.

esprit. Ce qu'on peut dire de plus général, c'est que l'usage modéré des alimens qui font beaucoup d'esprits animaux, est tres-propre pour augmenter l'attention de l'esprit & la force de l'imagination dans ceux qui l'ont foible & languissante.

CHAP.
IV.

CHAPITRE V.

CHAP.
V.

Des moyens d'augmenter l'étendue & la capacité de l'esprit. Que l'Arithmétique & l'Algebre y sont absolument nécessaires.

IL ne faut pas s'imaginer d'abord que l'on puisse jamais augmenter véritablement la capacité & l'étendue de son esprit. L'ame de l'homme est pour ainsi dire une quantité déterminée ou une portion de pensée, quia des bornes qu'elle ne peut passer : l'ame ne peut devenir plus grande ni plus étendue qu'elle est : elle ne s'ensle ni ne s'étend pas de même qu'on le croit des liqueurs & des métaux ; enfin elle n'apperçoit jamais davantage en un tems qu'en un autre.

Il est vrai que cela semble contraire à l'expérience. Souvent on pense à beaucoup d'objets ; souvent on ne pense qu'à un seul, & souvent mêmes on dit que l'on ne pense à rien. Cependant si l'on considère que la pensée est à l'ame ce que l'étendue est au corps, on reconnoîtra manifestement que de même qu'un corps ne peut véritablement être plus étendu en un tems qu'en un autre, ainsi à le bien prendre, l'ame ne peut jamais penser davantage en un tems qu'en un autre : soit qu'elle apperçoive plusieurs objets, soit qu'elle n'en apperçoive qu'un seul, soit mêmes dans le tems que l'on dit, qu'on ne pense à rien.

Mais la cause pour laquelle on s' imagine que l'on pense plus en un tems qu'en un autre, c'est qu'on ne distingue pas assez entre appercevoir consulement,

& appercevoir distinctement. Il faut sans doute beaucoup plus de pensée, ou que la capacité qu'on a de penser soit plus remplie, pour en appercevoir plusieurs distinctement, que pour n'en appercevoir qu'une seule: mais il ne faut pas davantage de pensée pour appercevoir plusieurs choses confusément, que pour en appercevoir une seule distinctement. Ainsi il n'y a pas plus de pensée dans l'ame lors qu'elle pense à plusieurs choses, que lorsqu'elle ne pense qu'à une seule: puisque si elle ne pense qu'à une seule, elle l'apperceoit toujours beaucoup plus clairement, que lorsqu'elle s'applique à plusieurs.

Car il faut remarquer qu'une perception toute simple renferme quelquefois autant de pensée, c'est-à-dire qu'elle remplit autant de la capacité que l'esprit a de penser, qu'un jugement, & mêmes qu'un raisonnement composé: puisque l'expérience apprend qu'une perception simple, mais vive, claire & évidente d'une seule chose, nous applique & nous occupe autant, qu'un raisonnement composé, ou que la perception obscure & confuse de plusieurs rapports entre plusieurs choses.

Car de même qu'il y a autant ou plus de sentiment dans la vûë sensible d'un objet, que je tiens tout proche de mes yeux & que j'examine avec soin, que dans la vûë d'une campagne entière, que je regarde avec négligence & sans attention; de sorte que la netteté du sentiment que j'ai de l'objet qui est tout proche de mes yeux, récompense l'étendue du sentiment confus que j'ai de plusieurs choses, que je voi sans attention dans une campagne: ainsi la vûë que l'esprit a d'un seul objet, est quelquefois si vive & si distincte, qu'elle renferme autant ou mêmes plus de pensée, que la vûë des rapports qui sont entre plusieurs choses.

Il est vrai qu'en certains tems, il nous semble que nous ne pensons qu'à une seule chose, & que cependant nous avons de la peine à la bien comprendre: & que dans d'autres tems nous comprenons cette cho-

se & plusieurs autres avec une tres-grande facilité. Et de là nous nous imaginons que l'ame a plus d'étendue, ou une plus grande capacité de penser en un tems qu'en un autre. Mais il est visible que nous nous trompons. La raison pour laquelle en de certains tems, nous avons de la peine à concevoir les choses les plus faciles, n'est pas que la pensée de l'ame ou sa capacité pour penser, soit diminuée : mais c'est que cette capacité est remplie par quelque sensation vive de douleur ou de plaisir, ou par un grand nombre de sensations foibles & obscures, qui font une espece d'étourdissement : car l'étourdissement n'est d'ordinaire qu'un sentiment confus d'un tres-grand nombre de choses.

Un morceau de cire est capable d'une figure bien distincte : il n'en peut recevoir deux que l'une ne confonde l'autre, car il ne peut être entièrement rond & quarré dans le mêmes-tems ; Enfin s'il en reçoit un million, il n'y en aura aucune de distincte. Or si ce morceau de cire étoit capable de connoître ses propres figures, il ne pourroit toutesfois sçavoir quelle figure le termineroit, si le nombre en étoit trop grand. Il en est de même de nôtre ame, lorsqu'un tres-grand nombre de modifications remplissent sa capacité, elle ne les peut appercevoir distinctement, parce qu'elle ne les sent point séparément. Ainsi elle pense qu'elle ne sent rien. Elle ne peut dire qu'elle sente de la douleur, du plaisir, de la lumière, du son, des saveurs : ce n'est rien de tout cela, & cependant ce n'est que cela qu'elle sent.

Mais quand nous supposerions que l'ame ne seroit point soumise au mouvement confus & déreglé des esprits animaux ; & qu'elle seroit tellement détachée de son corps, que ses pensées ne dépendroient point de ce qui s'y passe ; il pourroit encore arriver que nous comprendrions avec plus de facilité certaines choses en un tems, qu'en un autre, sans que la capacité de nôtre ame se diminuât ni s'augmentât. Car alors nous penserions à d'autres choses

en particulier, ou à l'être indéterminé & en général.

L'idée générale de l'infini est inséparable de l'esprit, & elle en occupe entièrement la capacité, lorsqu'il ne pense point à quelque chose de particulier.

Car quand nous disons que nous ne pensons à rien, cela ne veut pas dire que nous ne pensons pas à cette idée générale, mais simplement que nous ne pensons pas à quelque chose en particulier.

Certainement, si cette idée ne remplissoit pas notre esprit, nous ne pourrions pas penser à toute sorte de choses comme nous le pouvons; car enfin on ne peut penser aux choses dont on n'a aucune connoissance. Et si cette idée n'étoit pas plus présente à l'esprit lors qu'il nous semble que nous ne pensons à rien, que lorsque nous pensons à quelque chose en particulier, nous aurions autant de facilité à penser à ce que nous voudrions, lorsque nous sommes fortement appliquez à quelque vérité particulière, que lorsque nous ne sommes appliquez à rien: ce qui est contre l'expérience. Car, par exemple, lorsque nous sommes fortement appliquez à quelque proposition de Géometrie, nous n'avons pas tant de facilité à penser à toutes choses, que lors que nous ne sommes occupez d'aucune pensée particulière. Ainsi on pense davantage à l'être général & infini, quand on pense moins aux êtres particuliers & finis: & l'on pense toujours autant en un temps qu'en un autre.

On ne peut donc augmenter l'étendue & la capacité de l'esprit en l'enfant pour ainsi dire, & en lui donnant plus de réalité qu'il n'en a naturellement, mais seulement en la ménageant avec adresse, ce qui se fait parfaitement par l'Arithmétique & par l'Algebre. Car ces sciences apprennent le moyen d'abréger de telle sorte les idées, & de les considérer dans un tel ordre, qu'encore que l'esprit ait peu d'étendue, il est capable par le secours de ces sciences, de découvrir des vérités très-composées, & qui paroissent d'abord incompréhensibles. Mais il faut prendre

dire les choses dans leur principe pour les expliquer avec plus de solidité & de lumière. CHAP. V.

La vérité n'est rien autre chose qu'un rapport réel, soit d'égalité, soit d'inégalité. La fausseté n'est que la *négarion* de la vérité, ou un rapport faux & imaginaire. La vérité est ce qui est: La fausseté n'est point, ou si on le veut, elle est ce qui n'est point. On ne se trompe jamais lorsqu'on voit les rapports qui sont, puisqu'on ne se trompe jamais, lorsqu'on voit la vérité. On se trompe toujours quand on juge, qu'on voit certains rapports, & que ces rapports ne sont point; car alors on voit la fausseté, on voit ce qui n'est point, ou plutôt on ne voit point. Quiconque voit le rapport d'égalité entre deux fois deux & quatre voit une vérité, parce qu'il voit un rapport d'égalité, qui est tel qu'il le voit. De même quiconque voit un rapport d'inégalité entre deux fois 2 & 5, voit une vérité, parce qu'il voit un rapport d'inégalité qui est. Mais quiconque juge, qu'il voit un rapport d'égalité entre deux fois 2 & 5, se trompe, parce qu'il voit, ou plutôt parce qu'il pense voir un rapport d'égalité qui n'est point. Les vérités ne sont donc que des rapports, & la connoissance des vérités la connoissance des rapports. Mais les faussetez ne sont point, & la connoissance de la fausseté, ou une connoissance fausse, est la connoissance de ce qui n'est point, si cela se peut dire; car comme l'on ne peut connoître ce qui n'est point que par rapport à ce qui est, on ne reconnoît l'erreur que par la vérité.

On peut distinguer autant de genres de faussetez que de vérités. Et comme il y a des rapports de trois sortes, d'une idée à une autre idée, d'une chose à son idée ou d'une idée à sa chose, enfin d'une chose à une autre chose, il y a des vérités & des faussetez de trois sortes. Il y en a entre les idées, entre les choses & leurs idées, & entre les choses seulement. Il est vrai que deux fois 2 sont 4; il est faux que deux fois 2 soient 5: voilà une vérité & une fausseté entre

les idées. Il est vrai qu'il y a un Soleil ; il est faux qu'il y en ait deux : voilà une vérité & une fausseté entre les choses & leurs idées. Il est vrai enfin que la terre est plus grande que la Lune ; & il est faux que le Soleil soit plus petit que la terre : voilà une vérité & une fausseté qui est seulement entre les choses.

De ces trois sortes de veritez, celles qui sont entre les idées sont éternelles & immuables, & à cause de leur immutabilité, elles sont aussi les regles & les mesures de toutes les autres : car toute regle ou toute mesure doit être invariable. Et c'est pour cela que l'on ne considère dans l'Arithmetique, l'Algebre, & la Géométrie que ces sortes de veritez, parce que ces sciences générales régient & renferment toutes les sciences particulières. Tous les rapports ou toutes les veritez qui sont entre les choses créées, ou entre les idées & les choses créées, sont sujets au changement dont toute créature est capable. Il n'y a que les seules veritez qui sont entre nos idées & l'être souverain, qui soient immuables, comme celles qui sont entre les seules idées, parce que Dieu n'est point sujet au changement, non plus que les idées qu'il renferme.

Il n'y a aussi que les veritez qui sont entre les idées, que l'on tâche de découvrir par le seul exercice de l'esprit. Car on se sert presque toujours de ses sens pour découvrir les autres. On se sert de ses yeux & de ses mains, pour s'assurer de l'existence des choses, & pour reconnoître les rapports d'égalité ou d'inégalité qui sont entr'elles. Il n'y a que les seules idées dont l'esprit puisse connoître infailliblement les rapports par lui-même & sans l'usage des sens. Mais non seulement il y a rapport entre les idées, mais encore entre les rapports qui sont entre les idées, entre les rapports des rapports des idées, & enfin entre les assemblages de plusieurs rapports, & entre les rapports de ces assemblages de rapports, & ainsi à l'infini : c'est-à-dire qu'il y a des veritez composées à l'infini. On appelle en tex-

me de Géométrie une vérité simple, c'est-à-dire le rapport d'une idée toute entière à une autre, le rapport de 4 à 2, ou à deux fois 2. une *raison Géométrique* ou simplement une *raison*: car l'excez ou le défaut d'une idée, ou pour me servir des termes ordinaires, l'excez ou le défaut d'une grandeur n'est pas proprement une raison, ni les excez ou les défauts égaux, des raisons égales. Lorsque les idées ou les grandeurs sont égales, c'est une raison d'égalité, lors qu'elles sont inégales, la raison est d'inégalité.

Le rapport qui est entre les rapports des grandeurs, c'est-à-dire entre les raisons, s'appelle *raison composée*, par ce que c'est un rapport composé: le rapport qui est entre le rapport de 6 à 4 & de 3 à 2 est une raison composée. Et lors que les raisons composantes sont égales, cette raison composée s'appelle *proportion* ou *raison doublée*. Le rapport qui est entre le rapport de 8 à 4 & le rapport de 6 à 3, est une proportion, parce que ces deux rapports sont égaux.

Or il faut remarquer que tous les rapports ou toutes les raisons tant simples que composées sont de véritables grandeurs, & que le terme même de grandeur est un terme relatif qui marque nécessairement quelque rapport. Car il n'y a rien de grand par soi-même & sans rapport à autre chose, sinon l'infini ou l'unité. Tous les nombres entiers sont même des rapports aussi véritablement que les nombres rompus, ou que les nombres comparez à un autre, ou divisez par quelqu'autre; quoi que l'on puisse n'y pas faire de réflexion, à cause que ces nombres entiers peuvent s'exprimer par un seul chiffre. 4. par exemple ou $\frac{4}{2}$ est un rapport aussi véritablement que $\frac{2}{4}$ ou $\frac{1}{2}$. L'unité à laquelle 4 a rapport n'est pas exprimée, mais elle est sous-entendue, car 4 est un rapport aussi bien que $\frac{4}{1}$ ou $\frac{1}{4}$, puisque 4 est égal à $\frac{4}{1}$ ou à $\frac{1}{4}$. Toute grandeur étant donc un rapport ou tout rapport une grandeur, il est visible qu'on peut exprimer tous les rapports par des chiffres, & les représenter à l'imagination par des signes.

CHAP.
V.

Ainsi toutes les vérités n'étant que des rapports, pour connoître exactement toutes les vérités tant simples que composées, il suffit de connoître exactement tous les rapports tant simples que composés. Il y en a de deux sortes, comme on vient de dire : rapports d'égalité, & d'inégalité. Il est visible que tous les rapports d'égalité sont semblables, & que dès qu'on connoît qu'une chose est égale à une autre connue, l'on en connoît exactement le rapport. Mais il n'en est pas de même de l'inégalité : on sçait qu'une tour est plus grande qu'une toise, & plus petite que mille toises ; & cependant on ne sçait point au juste sa grandeur, & le rapport qu'elle a avec une toise.

Pour comparer les choses entr'elles, ou plutôt pour mesurer exactement les rapports d'inégalité, il faut une mesure exacte : il faut une idée simple & infiniment intelligible : une mesure universelle, & qui puisse s'accommoder à toute sorte de sujets. Cette mesure est l'unité. C'est par elle qu'on mesure exactement toutes choses, & sans elle il est impossible de rien connoître avec quelque exactitude. Mais tous les nombres n'étant composés que de l'unité, il est déjà évident que sans les idées des nombres & sans la manière de comparer & de mesurer ces idées, c'est à-dire sans l'Arithmétique, il est impossible d'avancer dans la connoissance des vérités composées.

Les idées ou les rapports entre les idées, en un mot les grandeurs pouvant être plus grandes & plus petites que d'autres grandeurs, on ne peut les rendre égales que par le plus & par le moins joints avec l'unité répétée, autant de fois qu'il est nécessaire. Ainsi ce n'est que par l'addition & la soustraction de l'unité, & des parties de l'unité (lorsqu'on la conçoit divisée) que l'on mesure exactement toutes les grandeurs, & que l'on découvre toutes les vérités. Or de toutes les sciences, l'Arithmétique & l'Algèbre principalement sont les seules, qui nous apprennent à faire ces opérations avec adresse, avec lumière, & avec un ménagement admirable de la ca-

paci-

pacité de l'esprit. Ces deux sciences sont donc les seu- CHAP.
les qui donnent à l'esprit toute la perfection & tou- V.
te l'étendue dont il est capable : puisque c'est par
elles seules que l'on découvre toutes les vérités qui se
peuvent connoître avec une entière exactitude.

Car la Géométrie ordinaire ne perfectionne pas
tant l'esprit que l'imagination : & les vérités que l'on
découvre par cette science ne sont pas toujours si
évidentes que les Géomètres s'imaginent. Ils pen-
sent par exemple avoir exprimé la valeur de certai-
nes grandeurs, lorsqu'ils ont prouvé qu'elles sont
égales à certaines lignes, qui sont les soutendues
d'angles droits dont les côtes sont exactement con-
nus, ou à d'autres qui sont déterminées par quel-
qu'une des sections coniques. Mais il est visible qu'ils
se trompent, car ces soutendues, par exemple,
sont elles-mêmes inconnues. L'on connoît plus ex-
actement $\sqrt{8}$ ou $\sqrt{20}$, qu'une ligne que l'on s'i-
magine, ou que l'on décrit sur le papier pour servir
de soutendue à un angle droit, donc les côtes sont 2,
ou dont un côté est 2 & l'autre 4. On sçait au moins
que $\sqrt{8}$ approche fort de 3, & que $\sqrt{20}$ est environ
 $4\frac{1}{2}$: & l'on peut par certaines règles approcher
toujours à l'infini de leur véritable grandeur ; & si
l'on ne peut y arriver, c'est que l'esprit ne peut com-
prendre l'infini. Mais on n'a qu'une idée fort con-
fuse de la grandeur des soutendues, & on est mê-
me obligé de recourir à $\sqrt{8}$ ou $\sqrt{20}$ pour les expri-
mer. Ainsi les constructions Géométriques dont on
se sert pour exprimer les valeurs des quantitez incon-
nues, ne sont pas si utiles à régler l'esprit & à décou-
vrir les rapports ou les vérités que l'on cherche, qu'à
régler l'imagination. Mais comme l'on se plaît be-
aucoup plus à faire usage de son imagination que de
son esprit, les personnes d'étude ont d'ordinaire
plus d'estime pour la Géométrie, que pour l'Arith-
métique & pour l'Algèbre.

Pour faire parfaitement comprendre que l'Arith-
métique & l'Algèbre sont ensemble la véritable Lo-

gique qui sert à découvrir la vérité, & à donner à l'esprit tout l'étenduë dont il est capable; il suffit de faire quelques réflexions sur les regles de ces sciences.

On vient de dire que toutes les vérités ne sont que des rapports: que le plus simple & le mieux connu de tous les rapports est celui d'égalité: qu'il est le commencement d'où il faut mesurer les autres pour avoir une idée exacte de l'inégalité: que la mesure, dont on est obligé de se servir, est l'unité: & qu'il faut l'ajouter ou l'ôter autant de fois qu'il est nécessaire, pour mesurer l'excez ou le défaut de l'inégalité de ces grandeurs.

De là il est clair que toutes les opérations, qui peuvent servir à découvrir les rapports d'égalité, ne sont que des additions & des soustractions: additions de grandeurs pour égaler des grandeurs; additions de rapports, pour égaler des rapports, ou pour mettre les grandeurs en proportion; enfin addition de rapports pour égaler des rapports, ou pour mettre les grandeurs en proportion composée.

Pour égaler 4 avec 2, il n'y a qu'à ajouter 2 avec 2, ou retrancher 2 de 4, ou enfin ajouter l'unité à 2. & la retrancher de 4. Cela est clair.

Pour égaler le rapport ou la raison de 8 à 2 au rapport de 6 à 3, il ne faut pas ajouter 3 à 2 ou retrancher 3 de 8, en sorte que l'excez d'un nombre à l'autre soit égal à 3, qui est l'excez de 6 sur 3; ce ne seroit qu'ajouter & qu'égaliser des grandeurs simples. Il faut voir d'abord quelle est la grandeur du rapport de 8 à 2, ou ce que vaut $\frac{8}{2}$; & l'on trouve en divisant 8 par 2 que l'exposant de ce rapport est 4, ou que $\frac{8}{2}$ est égal à 4. Il faut de même voir qu'elle est la grandeur du rapport de 6 à 3, & l'on trouve qu'elle est égale à 2. Ainsi l'on reconnoît que ces deux rapports $\frac{8}{2}$ égal à 4, & $\frac{6}{3}$ égal à 2, ne sont différents que de 2. De sorte que pour les égaler on peut, ou bien ajouter à $\frac{6}{3}$ encore $\frac{2}{3}$ égal à 2, car l'on aura $\frac{8}{3}$ qui sera un rapport égal à $\frac{8}{2}$: ou bien retrancher $\frac{2}{2}$, égal à 2, de $\frac{8}{2}$, car l'on aura $\frac{6}{2}$ qui sera un rap-

rap-

rapport égal à $\frac{2}{3}$: ou enfin ajoûter l'unité à $\frac{2}{3}$, & la CHAP.
retrancher de $\frac{2}{3}$, car l'on aura $\frac{2}{3}$ & $\frac{2}{3}$ qui sont des V-1
rapports égaux, car 9 est à 3 comme 6 à 2.

Enfin pour trouver la grandeur de l'inégalité entre les rapports qui résultent, l'un de la raison composée, ou du rapport de rapport de 12 à 3 & de 3 à 1; & l'autre de la raison composée, ou du rapport de rapport de 8 à 2 & de 2 à 1; il faut suivre la même voye. Premièrement, la grandeur de la raison de 12 à 3 se marque par 4, où 4 est l'exposant de la raison de 12 à 3 & 3, est l'exposant de 3 à 1; & l'exposant de la raison des exposans 4 & 3, est $\frac{4}{3}$. Secondement l'exposant de 8 à 2 est 4, & de 2 à 1 est 2; & l'exposant des exposans 4 & 2 est 2: Enfin l'inégalité entre les rapports qui résultent des rapports de rapports, est la différence entre $\frac{4}{3}$ & 2, c'est à-dire $\frac{2}{3}$. Donc $\frac{2}{3}$ ajoûtez au rapport des raisons 12 à 3 & 3 à 1, ou retranchez du rapport des autres raisons 8 à 2 & 2 à 1, met en égalité ces rapports de rapports, & produit une proportion composée. Ainsi l'on peut se servir d'additions & de soustractions pour égaler les grandeurs & leurs rapports tant simples que composés, & pour avoir une idée exacte de la grandeur de leur inégalité.

Il est vrai que l'on se sert de *multiplications* & de *divisions* tant simples que composées, mais ce ne sont que des *additions* & des *soustractions* composées. Multiplier 4 par 3, c'est faire autant d'additions de 4 que 3 contient d'additions de l'unité, ou trouver un nombre qui ait même rapport à 4 qu'à 3 avec l'unité: & diviser 12 par 4, c'est soustraire 4 de 12 autant de fois qu'il se peut, c'est à-dire trouver un rapport à l'unité égal à celui de 12 à 4; car 3 qui en sera l'exposant a même rapport à l'unité que 12 à 4. Les *extractions des racines quarrées, cubiques, &c.*, ne sont que des divisions par lesquelles on cherche une, deux, ou trois *moyennes proportionnelles*.

Il est évident que l'esprit de l'homme est si petit, la

sa mémoire si peu fidelle son imagination si peu étendue, que sans l'usage des chiffres & de l'écriture, & sans l'adresse dont on se sert dans l'Arithmétique, il seroit impossible de faire les opérations nécessaires pour connoître l'inégalité des grandeurs & de leurs rapports: lors qu'il y auroit plusieurs nombres à ajouter ou à soustraire, ou ce qui est la même chose, lors que ces nombres sont grands, & qu'on ne les peut ajouter que par parties, on en oublieroit toujours quelqu'une. Il n'y a point d'imagination assez étendue pour ajouter ensemble, les fractions un peu grandes, comme $\frac{1723}{4203}$, $\frac{17240123}{12431}$, ou pour soustraire l'une de l'autre.

Les multiplications, les divisions & les extractions de racines des nombres entiers sont infiniment plus embarrassantes que les simples additions ou soustractions: l'esprit seul sans le secours de l'Arithmétique est trop petit & trop foible pour les faire, & il est inutile que je m'arrête ici à le faire voir.

Cependant l'Analyse ou l'Algèbre est encore toute autre chose que l'Arithmétique: elle partage beaucoup moins la capacité de l'esprit: elle abrège les idées de la manière la plus simple & la plus facile qui se puisse concevoir. Ce qui se fait en beaucoup de tems par l'Arithmétique, se fait en un moment par l'Algèbre, sans que l'esprit se brouille par le changement de chiffres & par la longueur des opérations. Enfin il y avoit des choses qui se pouvoient sçavoir, & qu'il étoit nécessaire de sçavoir dont on ne pouvoit avoir la connoissance par l'usage de l'Arithmétique seule: mais je ne crois pas qu'il y ait rien qui soit utile, & que les hommes puissent sçavoir avec exactitude, dont ils ne puissent avoir la connoissance par l'Arithmétique & par l'Algèbre. De sorte que ces deux sciences sont le fondement de toutes les autres, & donnent les vrais moyens d'acquiescer toutes les sciences exactes: parce qu'on ne peut ménager davantage la capacité de l'esprit que l'on le fait par l'Arithmétique, & principalement par l'Algèbre.



SECONDE PARTIE

DE LA

METHODE.

CHAPITRE I.

CHAP. I.

Des regles qu'il faut observer dans la recherche de la verité.

APRÈS avoir expliqué les moyens dont il faut se servir pour rendre l'esprit plus attentif & plus étendu, qui sont les seuls qui peuvent le rendre plus parfait, c'est à dire plus éclairé & plus pénétrant : il est tems de venir aux regles qu'il est absolument nécessaire d'observer dans la résolution de toutes les questions. C'est à quoi je m'arrêterai beaucoup, & que je tâcherai de bien expliquer par plusieurs exemples afin d'en faire mieux connoître la nécessité, & d'accoutumer l'esprit à les mettre en usage : parce que le plus nécessaire & le plus difficile n'est pas de les bien sçavoir, mais de les bien pratiquer.

Il ne faut pas s'attendre ici d'avoir quelque chose de fort extraordinaire, qui surprenne & qui applique beaucoup l'esprit : au contraire afin que ces regles soient bonnes, il faut qu'elles soient simples & naturelles, en petit nombre, tres-intelligibles, & dépendantes les unes des autres. En un mot elles ne doivent que conduire nôtre esprit, & regler nôtre attention sans la partager. Car l'experience fait assez

CHAP.
I.

assez connoître, que la Logique d'Aristote n'est pas de grand usage, à cause qu'elle occupe trop l'esprit, & qu'elle le détourne de l'attention qu'il devoit apporter aux sujets qu'il examine. Que ceux donc qui n'aiment que les mysteres & les inventions extraordinaires quittent pour quelque temps cette humeur bizarre: & qu'ils apportent toute l'attention dont ils sont capables, afin d'examiner, si les regles que l'on va donner, suffisent pour conserver toujours l'évidence dans les perceptions de l'esprit, & pour découvrir les veritez les plus cachées. S'ils ne se préoccupent point injustement contre la simplicité & la facilité de ces regles, j'espere qu'ils reconnoîtront pas l'usage que nous montrerons dans la suite qu'on en peut faire, que les principes les plus clairs & les plus simples sont les plus feconds, & que les choses extraordinaires & difficiles ne sont pas toujours aussi utiles, que nôtre vaine curiosité nous le fait croire.

Le principe de toutes ces regles est, *qu'il faut toujours conserver l'évidence dans ses raisonnemens, pour découvrir la verité sans crainte de se tromper.* De ce principe dépend cette regle générale qui regarde le sujet de nos études, *sçavoir, que nous ne devons raisonner que sur des choses dont nous avons des idées claires, & par une suite nécessaire, que nous devons toujours commencer par les choses les plus simples & les plus faciles, & nous y arrêter fort long-tems avant que d'entreprendre la recherche des plus composées & des plus difficiles.*

Les regles qui regardent la manière dont il s'y faut prendre pour résoudre les questions dépendent aussi de ce même principe: & la première de ces regles est: *Qu'il faut concevoir tres-distinctement l'état de la question qu'on se propose de résoudre, & avoir des idées de ces termes assez distinctes pour les pouvoir comparer, & pour en reconnoître ainsi les rapports que l'on cherche.*

Mais lors qu'on ne peut reconnoître les rapports
que

que les choses ont entr'elles, en les comparant immédiatement, la seconde regle est: *Qu'il faut découvrir par quelque effort d'esprit une ou plusieurs idées moyennes, qui puissent servir comme de mesure commune pour reconnoître par leur moien les rapports qui sont entr'elles.* Il faut observer inviolablement que ces idées soient claires & distinctes, à proportion que l'on tâché de découvrir des rapports plus exacts, & en plus grand nombre.

Mais lorsque les questions sont difficiles & de longue discussion la troisième regle est: *Qu'il faut retrancher avec soin du sujet, que l'on doit considerer, toutes les choses qu'il n'est point nécessaire d'examiner pour découvrir la verité que l'on cherche.* Car il ne faut point partager inutilement la capacité de l'esprit, & toute la force doit être employée aux choses seules, qui le peuvent éclairer. Les choses que l'on peut ainsi retrancher, sont toutes celles qui ne touchent point la question, & qui étant retranchées, la question subsiste dans son entier.

Lorsque la question est ainsi réduite aux moindres termes la quatrième regle est: *Qu'il faut diviser le sujet de sa méditation par parties, & les considerer toutes les unes après les autres selon l'ordre naturel, en commençant par les plus simples, c'est-à-dire par celles qui renferment moins de rapports: & ne passer jamais aux plus composées avant que d'avoir reconnu distinctement les plus simples, & se les être rendu familières.*

Lorsque ces choses sont devenues familières par la méditation, la cinquième regle est. *Qu'on doit en abrégér les idées: & les ranger ensuite dans son imagination, ou les écrire sur le papier, afin qu'elles ne remplissent plus la capacité de l'esprit.* Quoique cette regle soit toujours utile, elle n'est absolument nécessaire que dans les questions tres difficiles, & qui demandent une grande étendue d'esprit, à cause qu'on n'étend l'esprit qu'en abrégéant les idées. L'usage de cette regle & de celles qui suivent ne se reconnoît bien que dans l'Algebre.

CHAP. Les idées de toutes les choses, qu'il est absolument nécessaire de considérer, étant claires, familières, abrégées, & rangées par ordre dans l'imagination, ou exprimées sur le papier; la sixième règle est: *Qu'il faut les comparer toutes selon les règles des combinaisons, alternativement les unes avec les autres, ou par la seule vue de l'esprit, ou par le mouvement de l'imagination accompagné de la vue de l'esprit, ou par le calcul de la plume joint à l'attention de l'esprit & de l'imagination.*

Si de tous les rapports qui résultent de toutes ces comparaisons, il n'y en a aucun qui soit celui que l'on cherche: *Il faut de nouveau retrancher de tous ces rapports ceux qui sont inutiles à la résolution de la question: se rendre les autres familiers, les abréger, & les ranger par ordre dans son imagination, ou les exprimer sur le papier: les comparer ensemble selon les règles des combinaisons, & voir si le rapport composé que l'on cherche, est quelqu'un de tous les rapports composés qui résultent de ces nouvelles comparaisons.*

S'il n'y a pas un de ces rapports que l'on a découverts qui renferme la résolution de la question: *Il faut de tous ces rapports retrancher les inutiles, se rendre les autres familiers, &c.....* Et en continuant de cette manière, on découvrira la vérité ou le rapport que l'on cherche si composé qu'il soit: pourvu qu'on puisse étendre suffisamment la capacité de l'esprit, en abrégant ses idées, & que dans toutes ces opérations l'on ait toujours en vue le terme où l'on doit tendre. Car c'est la vue continuelle de la question qui doit régler toutes les démarches de l'esprit, puisqu'il faut toujours sçavoir où l'on va.¹

Il faut sur tout prendre garde à ne pas se contenter de quelque lueur ou de quelque vrai semblance, & recommencer si souvent les comparaisons qui servent à découvrir la vérité que l'on cherche, qu'on ne puisse s'empêcher de la croire, sans sentir les reproches secrets du Maître qui répond à notre demande, je veux dire à notre travail, à l'application de notre esprit,

esprit, & aux desirs de nôtre cœur. Et alors cette CHAP
 verité pourra nous servir de principe infallible pour I.
 avancer dans les sciences.

Toutes ces regles que nous venons de donner, ne sont pas nécessaires généralement dans toute sorte de questions; car lorsque les questions sont tres-faciles la première regle suffit: l'on n'a besoin que de la première & de la seconde dans quelques autres questions. En un mot puis qu'il faut faire usage de ces regles jusqu'à ce qu'on ait découvert la verité que l'on cherche, il est nécessaire d'en prauquer d'autant plus que les questions sont plus difficiles.

Ces regles ne sont pas en grand nombre. Elles dépendent toutes les unes des autres. Elles sont naturelles, & on se les peut rendre si familières, qu'il ne sera point nécessaire d'y penser beaucoup, dans le tems qu'on s'en voudra servir. En un mot elles peuvent régler l'attention de l'esprit sans le partager, c'est à-dire qu'elles ont une partie de ce qu'on souhaite. Mais elles paroissent si peu considérables par elles-mêmes, qu'il est nécessaire pour les rendre recommandables, que je fasse voir que les Philosophes sont tombez dans un tres-grand nombre d'erreurs & d'extravagances, à cause qu'ils n'ont pas seulement observé les deux premières, qui sont les plus faciles & les principales: & que c'est aussi par l'usage que M. Descartes en a fait, qu'il a découvert toutes ces grandes & fécondes veritez, dont on peut s'instruire dans ses ouvrages.

CHAPITRE II.

CHAP.
II.

*De la règle générale qui regarde le sujet de nos études.
 Que les Philosophes de l'école ne l'observent point;
 ce qui est cause de plusieurs erreurs dans la Physique.*

LA première de ces regles, & celle qui regarde le sujet de nos études, nous apprend que nous ne
de-

CHAP.
II.

devons raisonner que sur des idées claires. De là on doit tirer cette conséquence que pour étudier par ordre, il faut commencer par les choses les plus simples & les plus faciles à comprendre, & s'y arrêter mêmes long-tems avant que d'entreprendre la recherche des plus composées & des plus difficiles.

Tout le monde tombera facilement d'accord de la nécessité de cette regle générale; car on voit assez, que c'est marcher dans les ténèbres que de raisonner sur des idées obscures & sur des principes incertains. Mais on s'étonnera peut-être si je dis qu'on ne l'observe presque jamais, & que la plupart des sciences qui sont encore à présent le sujet de l'orgueil de quelques faux sçavans, ne sont appuyées que sur des idées, ou trop confuses ou trop générales, pour être utiles à la recherche de la vérité.

Aristote, qui mérite avec justice la qualité de *Prince* de ces Philosophes dont je parle, parce qu'il est le pere de cette Philosophie qu'ils cultivent avec tant de soin, ne raisonne presque jamais que sur les idées confuses que l'on reçoit par les sens, & que sur d'autres idées vagues, générales, & indéterminées, qui ne représentent rien de particulier à l'esprit. Car les termes ordinaires à ce Philosophe ne peuvent servir qu'à exprimer confusément aux sens & à l'imagination les sentimens confus que l'on a des choses sensibles: ou à faire parler d'une manière si vague & si indéterminée, que l'on n'exprime rien de distinct. Presque tous ses ouvrages, mais principalement les huit Livres de Physique, dont il y a autant de commentateurs differens qu'il y a de Régens de Philosophie, ne sont qu'une pure Logique. Il y parle beaucoup & il n'y dit rien. Ce n'est pas qu'il soit diffus, mais c'est qu'il a le secret d'être concis & de ne dire que des paroles. Dans ses autres ouvrages il ne fait pas un si fréquent usage de ses termes vagues & généraux: mais ceux dont il se sert, ne réveillent que les idées confuses des sens. C'est par ces idées qu'il prétend dans ses problèmes & ailleurs résoudre en
deux

deux mots une infinité de questions, dont on peut donner démonstration qu'elles ne se peuvent résoudre. CHAP. II.

Mais afin que l'on comprenne mieux ce que je veux dire, on doit se souvenir de ce que j'ai prouvé ailleurs, que tous les termes qui ne réveillent que des idées sensibles, sont tous équivoques, mais, ce qui est à considérer, équivoques par erreur & par ignorance, & par conséquent cause d'un nombre infini d'erreurs.

Le mot de belier est équivoque, il signifie un animal qui rumine, & une constellation dans laquelle le Soleil entre au printemps: mais il est rare qu'on s'y trompe. Car il faut être Astrologue dans l'excez, pour s'imaginer quelque rapport entre ces deux choses: & pour croire, par exemple, qu'on est sujet à vomir en ce tems-là les médecines que l'on prend, à cause que le belier rumine. Mais pour les termes des idées sensibles, il n'y a presque personne qui reconnoisse qu'ils soient équivoques. Aristote & les Anciens Philosophes n'y ont pas seulement pensé, l'on en tombera d'accord, si on lit quelque chose de leurs ouvrages, & si l'on sçait distinctement la cause pour laquelle ces termes sont équivoques. Car il n'y a rien de plus évident que les Philosophes ont crû sur ce sujet tout le contraire de ce qu'il faut croire.

Par exemple lorsque les Philosophes disent, que le feu est chaud, l'herbe verte, le sucre doux, &c: ils entendent comme les enfans, & le commun des hommes, que le feu contient ce qu'ils sentent lorsqu'ils se chauffent: que l'herbe a sur elle les couleurs qu'ils y croient voir: que le sucre renferme la douceur qu'ils sentent en le mangeant: & ainsi de toutes les choses que nous voyons ou que nous sentons. Il est impossible d'en douter en lisant leurs écrits. Ils parlent des qualitez sensibles comme des sentimens: ils prennent de la chaleur pour du mouvement; & ils confondent ainsi à cause de l'équivoque des termes, les manières d'être des corps avec celles des esprits.

Ce

CHAP.
II.

Ce n'est que depuis Descartes, qu'à ces questions confuses & indéterminées, si le feu est chaud, si l'herbe est verte, si le sucre est doux, &c, on répond en distinguant l'équivoque des termes sensibles qui les expriment. Si par chaleur, couleur, saveur, vous entendez un tel ou un tel mouvement de parties insensibles, le feu est chaud, l'herbe verte, le sucre doux. Mais si par chaleur & par les autres qualitez, vous entendez ce que je sens auprès du feu, ce que je vois lorsque je vois de l'herbe, &c. le feu n'est point chaud, ni l'herbe verte, &c: car la chaleur que l'on sent, & les couleurs que l'on voit ne sont que dans l'ame, comme j'ai prouvé dans le premier Livre. Or comme les hommes pensent que ce qu'ils sentent est la même chose que ce qui est dans l'objet, ils croient avoir droit de juger des qualitez des objets par les sentimens qu'ils en ont. Ainsi ils ne disent pas deux mots sans dire quelque chose de faux, & ils ne disent jamais rien sur cette matière qui ne soit obscur & confus. En voici plusieurs raisons.

La première parce que tous les hommes n'ont point les mêmes sentimens des mêmes objets, ni un même homme en differens tems, ou lors qu'il sent ces mêmes objets par différentes parties du corps. Ce qui semble doux à l'un semble amer à l'autre, ce qui est chaud à l'un est froid à l'autre: ce qui semble chaud à une personne quand elle a froid, semble froid à cette même personne quand elle a chaud, ou lors qu'elle sent pas différentes parties de son corps. Si l'eau semble chaude par une main, elle semble souvent froide par l'autre, ou si on s'en lave quelque partie proche du cœur. Le sel semble salé à la langue, & cuisant ou piquant à une plaie. Le sucre est doux à la langue, & l'aloës extrêmement amer: mais rien n'est doux ni amer par les autres sens. Ainsi lorsqu'on dit qu'une telle chose est froide, douce, amere, cela ne signifie rien de certain.

La seconde, parce que differens objets peuvent faire la même sensation. Le plâtre, le pain, la neige,

ge, le sucre, le sel, &c. font même sentiment de couleur: cependant leur blancheur est différente, si l'on en juge autrement que par les sens. Ainsi lorsqu'on dit que de la farine est blanche, on ne dit rien de distinct.

La troisième, parce que les qualitez des corps, qui nous causent les sensations tout-à-fait différentes, sont presque les mêmes: & au contraire celles dont nous avons presque les mêmes sensations, sont souvent tres-différentes. Les qualitez de douceur & d'amertume dans les objets ne sont presque point différentes, & les sentimens de douceur & d'amertume sont essentiellement différens. Les mouvement qui causent de la douleur & du chatouillement, ne diffèrent que du plus ou du moins: & néanmoins les sentimens de chatouillement & de douleur sont essentiellement différens. Au contraire l'âpreté d'un fruit ne semble pas au goût si différente de l'amertume que la douceur, & cependant cette qualité est la plus éloignée de l'amertume qu'il puisse y avoir: puisqu'il faut qu'un fruit, qui est âpre à cause qu'il est trop verd, reçoive un tres grand nombre de changemens, avant qu'il soit amer d'une amertume, qui vienne de pourriture ou d'une trop grande maturité. Lorsque les fruits sont meurs, ils semblent doux: & lorsqu'ils le sont un peu trop, ils semblent amers. L'amertume & la douceur dans les fruits ne diffèrent donc que du plus & du moins: & c'est pour cela qu'il y a des personnes qui les trouvent doux; lorsque d'autres les trouvent amers; car il y en a même qui trouvent que l'aloës est doux comme du miel. Il en est de même de toutes les idées sensibles. Les termes de doux, d'amer, de salé, d'aigre, d'acide, &c: de rouge, de verd, de jaune &c, de telle ou de telle odeur, saveur, couleur, &c. sont donc tous équivoques, & ne réveillent point dans l'esprit d'idée claire & distincte. Cependant les Philosophes de l'Ecole, & le commun des hommes ne jugent de toutes les qualitez sensibles

CHAP. des corps , que par les sentimens qu'ils en reçoivent.
II.

Non seulement ces Philosophes jugent des qualitez sensibles par les sentimens ; qu'ils en reçoivent : ils jugent des choses mêmes ensuite des jugemens qu'ils ont fait touchant les qualitez sensibles. Car de ce qu'ils ont des sentimens essentiellement differents de certaines qualitez , ils jugent qu'il y a génération de formes nouvelles , qui produisent ces differences imaginaires de qualitez. Du bled paroît jaune , dur , &c, la farine blanche , molle , &c, & delà ils concluent sur le rapport de leurs yeux & de leurs mains que ce sont des corps essentiellement differens , supposé qu'ils ne pensent pas à la manière dont le bled est changé en farine. Cependant de la farine n'est que du bled froissé & moulu ; comme du feu n'est que du bois divisé & agité ; comme de la cendre n'est que le plus grossier du bois divisé sans être agité ; comme du verre n'est que de la cendre , dont chaque partie a été polie , & quelque peu arrondie par le froissement causé par le feu ; & ainsi des autres transmutations des corps.

Il est donc évident , que les termes & les idées sensibles sont entièrement inutiles pour proposer nettement , & pour résoudre clairement les questions , c'est-à-dire pour découvrir la vérité. Cependant il n'y a point de questions si embarrassées qu'elles puissent être par les termes équivoques des sens , qu'Aristote & la plupart des Philosophes ne prétendent résoudre dans leurs Livres sans ces distinctions que nous venons de donner ; parce que ces termes sont équivoques par erreur & par ignorance.

Sil'on demande , par exemple , à ceux qui ont passé toute leur vie dans la lecture des anciens Philosophes ou Médecins , & qui en ont entièrement pris l'esprit & les sentimens : si l'eau est humide , si le feu est sec , si le vin est chaud , si le sang des poissons est froid , si l'eau est plus crüe que le vin ,
si

si l'or est plus parfait que le vis argent, si les plantes & les bêtes ont des ames, & un million d'autres questions indéterminées, ils y répondront imprudemment sans consulter autre chose, que les impressions que ces objets ont fait sur leurs sens, ou ce que leur lecture a laissé dans leur memoire. Ils ne verront point que ces termes sont équivoques. Ils trouveront étrange qu'on les veuille définir : & ils s'impatieront si l'on tâche de leur faire connoître qu'ils vont un peu trop vite, & que leurs sens les séduisent. Ils ne manquent point de distinctions pour confondre les choses les plus évidentes, & dans ces questions où il est si nécessaire d'ôter l'équivoque, ils ne trouvent rien à distinguer.

Si l'on considère que la plupart des questions des Philosophes & des Médecins renferment quelques termes équivoques semblables à ceux dont nous parlons, on ne pourra douter que ces sçavans qui n'ont pû les définir, n'ont pû aussi rien dire de solide dans les gros volumes qu'ils ont composez : & ce que je viens de dire suffit pour renverser presque toutes les opinions des Anciens. Il n'en est pas de même de M. Descartes, il a sçu parfaitement distinguer ces choses. Il ne résout aucune question par les idées sensibles ; & si l'on prend la peine de le lire, on verra qu'il explique d'une manière claire, évidente, & presque toujours démonstrative par les seules idées distinctes d'étendue, de figure & de mouvement, les principaux effets de la nature.

L'autre genre de termes équivoques, dont les Philosophes se servent, comprend tous ces termes généraux de Logique, par lesquels ils est facile d'expliquer toutes choses sans en avoir aucune connoissance. Aristote est celui qui en a le plus fait usage, tous les Livres en sont pleins, & il y en a quelques uns qui ne sont que pure Logique. Il propose & résout toutes choses par ces beaux mots de genre, d'espece, d'acte, de puissance, de nature, de forme, de facultez, de qualitez, de cause par soi, de cause par ac-

cident. Ses sectateurs ont de la peine à comprendre que ces mots ne signifient rien , & qu'on n'est pas plus sçavant qu'on étoit auparavant , quand on leur a ouï dire que le feu dissout les métaux , parce qu'il a la faculté de dissoudre ; & qu'un homme ne digère pas , à cause qu'il a l'estomach foible , ou que la faculté *connoëtrice* ne fait pas bien ses fonctions.

Il est vrai que ceux , qui ne se servent que de ces termes & de ces idées générales pour expliquer toutes choses , ne tombent pas d'ordinaire dans un si grand nombre d'erreurs , que ceux qui se servent seulement des termes qui ne réveillent que les idées confuses des sens. Les Philosophes scholastiques ne sont pas si sujets à l'erreur que certains Médecins décisifs qui dogmatisent , & font des systèmes sur quelques expériences , dont ils ne connoissent point les raisons ; parce que les scholastiques parlent si généralement qu'ils ne se hazardent pas beaucoup.

Le feu échauffe , sèche , durcit , & amollit , parce qu'il a la faculté de produire ces effets. Le séné purge par sa qualité purgative , le pain même nourrit , si on le veut , par sa qualité nutritive : ces propositions ne sont point sujettes à l'erreur. Une qualité , est ce qui fait qu'on appelle une chose d'un tel nom : on ne peut le nier à Aristote ; car enfin cette définition est incontestable. Telles ou semblables manières de parler ne sont point fausses , mais c'est qu'en effet elles ne signifient rien. Ces idées vagues & indéterminées n'engagent point dans l'erreur , mais elles sont entièrement inutiles à la découverte de la vérité.

Car encore que l'on sçache , qu'il y a dans le feu une forme substantielle accompagnée d'un million de facultez semblables à celles d'échauffer , de dilater , fondre l'or , l'argent & tous les métaux , d'éclairer , de brûler , de cuire : si l'on me proposoit cette difficulté à résoudre , sçavoir , si le feu peut durcir de la bouë & amollir de la cire : les idées de formes substantielles & de ces facultez de produire la cha-
leur,

leur, la raréfaction, la fluidité, &c, ne me serviroit de rien pour découvrir, si le feu seroit capable de durcir de la bouë & d'amollir de la cire; ni ayant aucune liaison entre les idées de dureté de la bouë, & de mollesse de la cire, & celles de forme substantielle du feu, & des qualitez de produire la raréfaction, la fluidité, &c. Il en est de même de toutes les idées générales: ainsi elles sont entièrement inutiles pour résoudre aucune question.

Mais si l'on sçait que le feu n'est autre chose que du bois dont toutes les parties sont en continuelle agitation, & que c'est seulement par cette agitation, qu'il excite en nous le sentiment de chaleur: Si l'on sçait en même tems que la mollesse de la bouë ne consiste que dans un mélange de terre & d'eau, comme ces idées ne sont point confuses & générales, mais distinctes & particulières, il ne sera pas difficile de voir que la chaleur du feu doit durcir la bouë: parce qu'il n'y a rien de plus facile à concevoir qu'un corps en peut remuer un autre, si étant agité il le rencontre. On voit sans peine que puisque la chaleur que l'on ressent auprès du feu, est causée par le mouvement des parties invisibles du bois, qui heurtent contre les mains, si l'on expose de la bouë à la chaleur du feu, les parties d'eau qui sont jointes à la terre étant plus déliées & par conséquent plutôt agitées par le choc des petits corps qui sortent du feu, que les parties grossières de la terre elles doivent s'en séparer & la laisser sèche & dure. On verra de même évidemment que le feu ne doit point durcir la cire, si l'on sçait que les parties qui la composent, sont branchües & à-peu-près de même grosseur. Ainsi les idées particulières sont utiles à la recherche de la verité: & non seulement les idées vagues & indéterminées n'y peuvent de rien servir, mais elles engagent au contraire insensiblement dans l'erreur.

Car les Philosophes ne se contentent pas de se servir de termes généraux, & d'idées vagues qui y répondent: ils veulent outre cela que ces termes signifient

CHAP.
II.

certains êtres particuliers. Ils prétendent qu'il y a quelque substance distinguée de la matière, qui est la forme de la matière, & une infinité de petits êtres distinguez réellement de la matière & de la forme : & ils en supposent d'ordinaire autant qu'ils ont de différentes sensations des corps, & qu'ils pensent que ces corps produisent d'effets differens.

Cependant il est visible à tout homme capable de quelque attention, que tous ces petits êtres distinguez du feu par exemple, & que l'on suppose y être contenus pour produire la chaleur, la lumière, la dureté, la fluidité, &c, ne sont que des fictions de l'imagination qui se révolte contre la raison : car la raison n'a point d'idée particulière qui représente ces petits êtres. Si l'on demande aux Philosophes quelle sorte d'entité c'est que la faculté qu'a le feu d'éclairer, ils ne répondent autre chose, sinon que c'est un être qui est la cause que le feu est capable de produire la lumière. De sorte que l'idée qu'ils ont de cette faculté d'éclairer, n'est pas différente de l'idée générale de la cause & de l'idée confuse de l'effet qu'ils voyent. Ils n'ont donc point d'idée claire de ce qu'ils disent, lors qu'ils admettent de ces êtres particuliers. Ainsi ils disent ce qu'ils ne conçoivent pas, & ce qu'il est même impossible de concevoir.

CHAP.
III.

CHAPITRE III.

De l'erreur la plus dangereuse de la Philosophie des Anciens.

NON seulement les Philosophes disent ce qu'ils ne conçoivent point, lors qu'ils expliquent les effets de la nature par de certains êtres dont ils n'ont aucune idée particulière, ils fournissent mêmes un principe dont on peut tirer directement des conséquences tres-fausSES & tres-dangereuses.

Car, si on suppose, selon leur sentiment, qu'il y a dans

dans les corps quelques entitez distinguées de la matière ; n'ayant point d'idée distincte de ces entitez , on peut facilement s'imaginer qu'elles sont les véritables ou les principales causes des effets que l'on voit arriver. C'est même le sentiment commun des Philosophes ordinaires : car c'est principalement pour expliquer ces effets , qu'ils pensent qu'il y a des formes substantielles , des qualitez réelles , & d'autres semblables entitez. Que si l'on vient ensuite à considérer attentivement l'idée que l'on a de cause ou de puissance d'agir , on ne peut douter que cette idée ne représente quelque chose de divin. Car l'idée d'une puissance souveraine est l'idée de la souveraine divinité , & l'idée d'une puissance subalterne est l'idée d'une divinité inférieure , mais d'une véritable divinité , au moins , selon la pensée des Payens , supposé que ce soit l'idée d'une puissance ou d'une cause véritable. On admet donc quelque chose de divin dans tous les corps qui nous environnent , lors qu'on admet des formes , des facultez , des qualitez , des vertus , & des êtres réels capables de produire certains effets par la force de leur nature ; & l'on entre ainsi insensiblement dans le sentiment des Païens par le respect que l'on a pour leur Philosophie. Il est vrai que la foi nous redresse , mais peut-être que l'on peut dire , que si le cœur est chrétien , le fond de l'esprit est Païen.

De plus , il est difficile de se persuader que l'on ne doive ni craindre ni aimer de véritables puissances , des êtres qui peuvent agir sur nous , qui peuvent nous punir par quelque douleur , ou nous récompenser par quelque plaisir. Et comme l'amour & la crainte sont la véritable adoration , il est encore difficile de se persuader , qu'on ne doive pas les adorer. Tout ce qui peut agir sur nous , comme cause véritable & réelle , est nécessairement au dessus de nous , selon S. Augustin & selon la raison : & selon le même Saint & la même raison , c'est une loi immuable que les choses inférieures servent aux supérieures. C'est

CHAP. pour ces raisons que ce grand Saint reconnoît , * que
 III. le corps ne peut agir sur l'ame , * & que rien ne peut
 * *Ego e-* être au dessus de l'ame que Dieu.

nim ab Dans les saintes Ecritures , lors que Dieu prouve
animâ aux Israélites qu'ils doivent l'adorer , c'est-à-dire
hoc cor- qu'ils doivent le craindre & l'aimer , les principales
pus ani- raisons , qu'il apporte , sont tirées de sa puissance
mari non pour les recompenser & pour les punir. Il leur repre-
puto, nisi sente les bien-faits qu'ils ont reçus de lui , - les maux
intentio- dont il les a châtiés , & qu'il a encore la même puis-
ne faci- sance. Il leur deffend d'adorer les Dieux des Païens ,
entis: nec parce qu'ils n'ont aucune puissance sur eux , & qu'ils
ab isto ne peuvent leur faire ni bien ni mal. Il veut que l'on
quic- n'honore que lui , parce qu'il n'y a que lui qui soit la
quam i- véritable cause du bien & du mal , & qu'il n'en arrive
lam pati point dans leur ville selon le Prophete , qu'il ne fas-
arbitror, se lui-même : parce que les causes naturelles ne sont
sed face- point les véritables causes du mal qu'elles semblent
re de illo nous faire ; & que comme c'est Dieu seul qui agit en
et in il- elles , c'est lui seul qu'il faut craindre & qu'il faut
lo, tan- aimer en elles : *soli Deo honor et gloria.*

quam Enfin ce sentiment , qu'on doit craindre & qu'on
subjeeto doit aimer ce qui peut être véritable cause du bien &
divinitus du mal , paroît si naturel & si juste , qu'il n'est pas
domina- possible de s'en défaire. De sorte que , si l'on suppo-
zioni suæ se cette fausse opinion des Philosophes & que nous
l. 6. mus. tâchons ici de détruire , que les corps qui nous envi-
c. 5. ronnent sont les véritables causes des plaisirs & des
 * voyez maux que nous sentons ; la raison semble justifier
 le 34. ch. une religion semblable à celles des Païens , & ap-
 de S. Au- prouver le déreglement universel des mœurs.

de quan- Il est vrai que la raison n'enseigne pas qu'il faille
titate adorer les oignons & les porreaux , par exemple ,
anime. comme la souveraine divinité , parce qu'ils ne peu-
Amos c. vent nous rendre entièrement heureux lorsque nous
3. 6. en avons , ou entièrement malheureux lors que nous
 n'en avons point. Aussi les Païens ne leur ont jamais
 rendu tant d'honneur qu'au grand Jupiter , duquel
 toutes leurs divinitez dépendoient , ou qu'au Soleil
 que

que nos sens nous representent comme la cause universelle, qui donne la vie & le mouvement à toutes choses : & que l'on ne peut s'empêcher de regarder comme la souveraine divinité ; si l'on suppose avec les Philosophes Païens, qu'il renferme dans son être les causes véritables de tout ce qu'il semble produire non seulement dans nôtre corps & sur nôtre esprit, mais encore dans tous les êtres qui nous environnent.

Mais, si l'on ne doit pas rendre un honneur souverain aux porreaux & aux oignons, on peut toujours leur rendre quelque adoration particulière : je veux dire qu'on peut y penser, & les aimer en quelque maniere, s'il est vrai qu'ils puissent en quelque sorte nous rendre heureux : on doit leur rendre honneur à proportion du bien qu'ils peuvent faire. Et certainement les hommes, qui écoutent les rapports de leurs sens, pensent que ces légumes sont capables de leur faire du bien : car les Israélites, par exemple, ne les auroient pas regrettés dans le desert, ils ne se seroient point considérés comme malheureux pour en être privés, s'ils ne se fussent imaginé être en quelque façon heureux par leur jouissance. Voilà les déreglemens où nous engage la raison, lors qu'elle est jointe aux principes de la Philosophie Païenne, & lors qu'elle suit les impressions des sens.

Afin qu'on ne puisse plus douter de la fausseté de cette miserable Philosophie, & qu'on reconnoisse avec évidence la solidité des principes & la netteté des idées dont on se sert : il est nécessaire d'établir clairement les veritez qui sont opposées aux erreurs des anciens Philosophes, & de prouver en peu de mots qu'il n'y a qu'une vraie cause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu : que la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu : que toutes les choses naturelles ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes occasionnelles : & quelques autres veritez qui seront des suites de celles-ci,

CHAP.
III.

Il est évident que tous les corps grands & petits n'ont point la force de se remuer. Une montagne, une maison, une pierre, un grain de sable, enfin le plus petit ou le plus grand des corps que l'on puisse concevoir, n'a point la force de se remuer. Nous n'avons que deux sortes d'idées, idées d'esprits, idées de corps : & ne devant dire que ce que nous concevons, nous ne devons raisonner que suivant ces deux idées. Ainsi puisque l'idée que nous avons de tous les corps, nous fait connoître qu'ils ne se peuvent remuer, il faut conclure que ce sont les esprits qui les remuent. Mais quand on examine l'idée que l'on a de tous les esprits finis, on ne voit point de liaison nécessaire entre leur volonté & le mouvement de quelque corps que ce soit : on voit au contraire qu'il n'y en a point, & qu'il n'y en peut avoir. On doit donc aussi conclure, si on veut raisonner selon ses lumières, qu'il n'y a aucun esprit créé qui puisse remuer quelque corps que ce soit comme cause véritable ou principale, de même que l'on a dit qu'aucun corps ne se pouvoit remuer soi-même.

Mais lors qu'on pense à l'idée de Dieu, c'est à dire d'un être infiniment parfait & par conséquent tout-puissant, on connoît qu'il y a une telle liaison entre sa volonté & le mouvement de tous les corps, qu'il est impossible de concevoir qu'il veuille qu'un corps soit mu, & que ce corps ne le soit pas. Nous devons donc dire qu'il n'y a que sa volonté qui puisse remuer les corps, si nous voulons dire les choses comme nous les concevons, & non pas comme nous les sentons. La force mouvante des corps n'est donc point dans les corps qui se remuent, puisque cette force mouvante n'est autre chose que la volonté de Dieu. Ainsi les corps n'ont aucune action, & lors qu'une boule qui se remue, en rencontre & en meut une autre, elle ne lui communique rien qu'elle ait : car elle n'a pas elle-même l'impression qu'elle lui communique. Cependant une boule est cause naturelle du mouvement qu'elle communique. Une cause natu-

naturelle n'est donc point une cause réelle & véritable, mais seulement une cause occasionnelle, & qui détermine l'Auteur de la nature à agir de telle & telle manière, en telle & telle rencontre.

Il est constant que c'est par le mouvement des corps visibles ou invisibles, que toutes choses se produisent: car l'expérience nous apprend que les corps, dont les parties ont plus de mouvement, sont toujours ceux qui agissent davantage, & qui produisent plus de changement dans le monde. Toutes les forces de la nature ne sont donc que la volonté de Dieu. Dieu a créé le monde parce qu'il l'a voulu, *dixit & facta sunt*: & il remuë toutes choses, & produit ainsi tous les effets que nous voyons arriver, parce qu'il a voulu aussi certaines loix selon lesquelles les mouvemens se communiquent à la rencontre des corps: & parce que ces loix sont efficaces, elles agissent, & les corps ne peuvent agir. Il n'y a donc point de forces, de puissances, de causes véritables dans le monde matériel & sensible, & il n'y faut point admettre de formes, de facultez, & de qualitez réelles pour produire des effets que les corps ne produisent point, & pour partager avec Dieu la force & la puissance qui lui sont essentielles.

Mais non seulement les corps ne peuvent être causes véritables de quoi que ce soit, les esprits les plus nobles sont dans une semblable impuissance. Ils ne peuvent rien connoître, si Dieu ne les éclaire: Ils ne peuvent rien sentir, si Dieu ne les modifie. Ils ne sont capables de rien vouloir, si Dieu ne les agite vers lui. Ils peuvent déterminer l'impression que Dieu leur donne pour lui, vers d'autres objets que lui, je l'avoue, mais je ne sçai si cela se peut appeler puissance. Si pouvoir pécher est une puissance, ce sera une puissance que le toutpuissant n'a pas, dit quelque part S. Augustin. Si les hommes tenoient d'eux-mêmes la puissance d'aimer le bien, on pourroit dire qu'ils auroient quelque puissance: mais les hommes ne peuvent aimer, que parce que Dieu veut

qu'ils aiment, & que sa volonté est efficace. Les hommes ne peuvent aimer, que parceque Dieu les pousse sans cesse vers le bien en général, c'est à-dire vers lui : car Dieu ne les a créés que pour lui, il ne les conserve jamais sans les tourner & sans les pousser vers lui. Ce ne sont pas eux qui se meuvent vers le bien en général, c'est Dieu qui les meut. Ils suivent seulement par un choix entièrement libre cette impression selon la loi de Dieu, où ils la déterminent vers de faux biens selon la loi de la chair, ils ne peuvent la déterminer que par la vue du bien : car ne pouvant que ce que Dieu leur fait faire, ils ne peuvent aimer que le bien.

Mais quand on supposeroit, ce qui est vrai en un sens, que les esprits ont en eux-mêmes la puissance de connoître la vérité & d'aimer le bien, si leurs pensées & leurs volontés ne produisoient rien au dehors, on pourroit toujours dire qu'ils ne peuvent rien. Or il me paroît très-certain que la volonté des esprits n'est pas capable de mouvoir le plus petit corps qu'il y ait au monde : car il est évident qu'il n'y a point de liaison nécessaire, entre la volonté, que nous avons, par exemple, de remuer notre bras, & le mouvement de notre bras. Il est vrai qu'il se remue lors que nous le voulons, & qu'ainsi nous sommes la cause naturelle du mouvement de notre bras. Mais les causes naturelles ne sont point de véritables causes, ce ne sont que des causes occasionnelles, qui n'agissent que par la force & l'efficacité de la volonté de Dieu, comme je viens d'expliquer.

Car comment pourrions-nous remuer notre bras ? Pour le remuer il faut avoir des esprits animaux, les envoyer par de certains nerfs, vers de certains muscles pour les enfler & les racourcir : car c'est ainsi que le bras qui y est attaché se remue, ou selon le sentiment de quelques autres on ne sçait encore comment cela se fait. Et nous voyons que les hommes qui ne sçavent pas seulement s'ils ont des esprits, des nerfs, & des muscles remuent leur bras, & le remuent

muënt même avec plus d'adresse & de facilité , que CHAP.
 ceux qui sçavent le mieux l'anatomie. C'est donc III.
 que les hommes veulent remuër leur bras , & qu'il
 n'y a que Dieu qui le puisse & qui le sçache remuër.
 Si un homme ne peut pas renverser une tour , du
 moins sçait-il bien ce qu'il faut faire pour la renver-
 ser : mais il n'y a point d'homme qui sçache seule-
 ment ce qu'il faut faire , pour remuër un de ses doigts
 par le moyen des esprits animaux. Comment donc
 les hommes pourroient-ils remuër leur bras ? Ces
 choses me paroissent évidentes & à tous ceux qui
 veulent penser , quoi-qu'elles soient peut-être in-
 compréhensibles à tous ceux qui ne veulent que
 sentir.

Mais non seulement les hommes ne sont point les
 veritables causes des mouvemens qu'ils produisent
 dans leur corps , il semble même qu'il y ait contra-
 diction qu'ils puissent l'être. Cause veritable est une
 cause entre laquelle & son effet l'esprit apperçoit une
 liaison necessaire , c'est ainsi que je l'entens. Or il
 n'y a que l'être infiniment parfait , entre la volonté
 duquel & les effets l'esprit apperçoive une liaison ne-
 cessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit veritable cau-
 se , & qui ait veritablement la puissance de mouvoir
 les corps. Je dis de plus qu'il n'est pas conceva-
 ble , que Dieu puisse communiquer aux hommes
 ou aux Anges la puissance qu'il a de remuër les
 corps ; & que ceux qui prétendent , que le pouvoir
 que nous avons de remuër nos bras , est une verita-
 ble puissance , doivent avouër que Dieu peut aussi
 donner aux esprits la puissance de créer , d'ancéantir ,
 de faire toutes les choses possibles , en un mot qu'il
 peut les rendre tout puissans , comme je vas le faire
 voir.

Dieu n'a pas besoin d'instrument pour agir , il
 suffit qu'il veuille afin qu'une chose soit , parce qu'il
 y a contradiction qu'il veuille , & que ce qu'il veut
 ne soit pas. Sa puissance est donc sa volonté , & com-
 muniquez la puissance c'est communiquer sa volon-

CHAP.
III.

té. Mais communiquer sa volonté à un homme ou à un Ange, ne peut signifier autre chose, que vouloir que lors qu'un homme ou qu'un Ange voudra qu'un tel corps par exemple soit mû, ce corps soit effectivement mû. Or en ce cas je voi deux volontez qui concourent lors qu'un Ange remuëra un corps, celle de Dieu & celle de l'Ange: & afin de connoître laquelle des deux sera la veritable cause du mouvement de ce corps, il faut sçavoir qu'elle est celle qui est efficace. Il y a une liaison necessaire entre la volonté de Dieu & la chose qu'il veut. Dieu veut en ce cas, que lors qu'un Ange voudra qu'un tel corps soit mû, que ce corps soit mû. Donc il y a une liaison necessaire entre la volonté de Dieu & le mouvement de ce corps: Et par conséquent c'est Dieu qui est veritable cause du mouvement de ce corps, & la volonté de l'Ange n'est que cause occasionnelle.

Mais pour le faire voir encore plus clairement, supposons que Dieu veuille qu'il arrive le contraire de ce que voudroient quelques esprits, comme on le peut penser des demons ou de quelques autres esprits qui meritent cette punition, on ne pourroit pas dire en ce cas que Dieu leur communiqueroit sa puissance, puisqu'ils ne pourroient rien faire de ce qu'ils fouhaiteroient. Cependant les volontez de ces esprits seroient des causes naturelles des effets qui se produiroient. Tels corps ne seroient mûs à droite, que parce que ces esprits voudroient qu'ils fussent mûs à gauche: & les desirs de ces esprits determineroient la volonté de Dieu à agir, comme nos volontez de remuër les parties de nôtre corps, determinent la première cause à les remuër. De sorte que toutes les volontez des esprits ne sont que des causes occasionnelles.

Que si après toutes ces raisons, l'on vouloit encore soutenir que la volonté d'un Ange qui remuëroit quelque corps, seroit une veritable cause, & non pas une cause occasionnelle; il est évident que ce même Ange pourroit être veritable cause de la
créa-

création & de l'ancantissement de toutes choses. Car Dieu lui pourroit communiquer sa puissance de créer & d'anéantir les corps, comme celle de les remuer, s'il vouloit que les choses fussent créées & anéanties, en un mot s'il vouloit que toutes choses arrivassent comme l'Ange le souhaiteroit, de même qu'il a voulu que les corps fussent mûs comme l'Ange le voudroit. Si l'on prétend donc pouvoir dire qu'un Ange & qu'un homme soient véritablement moteurs, à cause que Dieu remue les corps lors qu'ils le souhaitent: il faut dire aussi qu'un homme & qu'un Ange peuvent être véritablement createurs, puisque Dieu peut créer des êtres lors qu'ils le voudront. Peut-être même qu'on pourroit dire que les plus vils des animaux ou que la matière toute seule seroit effectivement cause de la création de quelque substance, si l'on supposoit comme les Philosophes, qu'à l'exigence de la matière Dieu produisist les formes substantielles. Enfin parce que Dieu a résolu de toute éternité de créer en certains tems certaines choses, on pourroit dire aussi que ces tems seroient causes de la création de ces êtres: de même qu'on prétend qu'une boule qui en rencontre une autre est la véritable cause du mouvement qu'elle lui communique; à cause que Dieu a voulu par sa volonté générale qui fait l'ordre de la nature, que lors que deux corps se rencontreroient, il se fît une telle & telle communication de mouvement.

Il n'y a donc qu'un seul vrai Dieu & qu'une seule cause qui soit véritablement cause: & l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui précède un effet en soit la véritable cause. Dieu ne peut même communiquer sa puissance aux créatures, si nous suivons les lumières de la raison: il n'en peut faire de véritables causes; il n'en peut faire des dieux. Mais quand il le pourroit, nous ne pouvons concevoir pourquoi il le voudroit. Corps, esprits, pures intelligences, tout cela ne peut rien. C'est celui qui a fait les esprits qui les éclaire & qui les agite. C'est celui qui a créé le

CHAP.
III.

ciel & la terre, qui en regle les mouvemens. Enfin c'est l'Auteur de nôtre être qui exécute nos volontez, *semel jussit, semper parat*. Il remuë même nôtre bras lors que nous nous en servons contre les ordres, car il se plaint par ses Prophetes que nous le faisons servir à nos desirs injustes & criminels.

Toutes ces petites divinitez des Païens, & toutes ces causes particulieres des Philosophes ne sont que des chimères que le malin esprit tâche d'établir pour ruïner le culte du vrai Dieu. Ce n'est point la Philosophie que l'on a reçûe d'Adam qui apprend ces choses, c'est celle que l'on a reçûe du serpent, car depuis le peché l'esprit de l'homme est tout païen. C'est cette Philosophie qui jointe aux erreurs des sens, a fait adorer le Soleil, & qui est encore aujourd'hui la cause universelle du dérèglement de l'esprit & de la corruption du cœur des hommes. Pourquoi disent-ils par leur actions, & quelquefois même par leurs paroles, n'aimerons-nous par les corps, puisque les corps sont capables de nous combler

* *Hæc est religio Christiana, fratres mei, quæ prædicatur per universum mundum horrentibus inimicis, & ubi vincuntur* de plaisirs ? Et pourquoi se moque-t-on des Israélites qui regrettoient les choux & les oignons de l'Égypte ; puisqu'ils étoient effectivement malheureux, étant privez de ce qui pouvoit les rendre en quelque manière heureux ? Mais la Philosophie que l'on appelle nouvelle, que l'on représente comme un spectre pour effaroucher les esprits foibles, que l'on méprise & que l'on condamne sans l'entendre ; la Philosophie nouvelle dis-je, puis qu'on se plaît à l'appeller ainsi, ruïne toutes les raisons des libertins par l'établissement du plus grand de ses principes, qui s'accorde parfaitement avec le * premier principe de la religion Chrétienne, qu'il ne faut aimer & craindre qu'un Dieu, puisqu'il n'y a qu'un Dieu qui nous puisse rendre heureux.

Car si la religion nous apprend qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, cette Philosophie nous fait connoître qu'il n'y a qu'une véritable cause. Si la religion nous apprend que toutes les divinitez du Paganisme ne sont

sont

sont que des pierres & des métaux sans vie & sans
mouvement, cette Philosophie nous découvre aussi
que toutes les causes secondes ou toutes les divinitez
de la Philosophie, ne sont que de la matière & des
volontez inefficaces. Enfin si la religion nous ap-
prend qu'il ne faut point fléchir le genouïl devant des
Dieux qui ne sont point Dieux, cette Philosophie nous
apprend aussi que nôtre imagination & nôtre esprit
ne doivent point s'abattre devant la grandeur & la
puissance imaginaire des causes qui ne sont point cau-
ses : qu'il ne faut ni les aimer ni les craindre : qu'il
ne faut point s'en occuper : qu'il ne faut penser qu'à
Dieu seul : voir Dieu en toutes choses : adorer Dieu
en toutes choses : craindre & aimer Dieu en toutes
choses.

Mais ce n'est pas-là l'inclination de quelques Phi-
losophes ; ils ne veulent point voir Dieu, ils ne veu-
lent point penser à Dieu : car depuis le péché il y a
une secrète opposition entre l'homme & Dieu. Ils
prennent plaisir à se fabriquer des Dieux à leur fan-
taisie, & ils aiment & craignent volontiers les fi-
ctions de leur imagination, comme les Païens les
ouvrages de leurs mains. Ils sont semblables aux
enfants qui tremblent devant leurs compagnons après
les avoir barboijillez. Ou si l'on veut une compa-
raison plus noble, quoi qu'elle ne soit peut-être pas
si juste, ils ressemblent à ces fameux Romains qui
avoient de la crainte & du respect pour les fictions
de leur esprit, & qui adoroient forttement leurs
Empereurs après avoir lâché l'aigle dans leurs Apo-
théoses.

CHAP.
III.
valent
seventi-
bus, hac
est reli-
gio Chri-
stiana ut
CO-
LA-
TUR
UNUS
DEUS
NON
MUL-
TI DII,
QUI A
NON
FACIT
ANI-
MAM
BEA-
TAM
NISI
UNUS
DEUS.

Aug. Tr.
23. in
Joan.

CHAPITRE IV.

CHAP.
IV.

Explication de la seconde partie de la regle generale. Que les Philosophes ne l'observent point, & que Monsieur Descartes l'a fort exactement observée.

ON vient de faire voir dans quelles erreurs on est capable de tomber, lorsqu'on raisonne sur les idées fausses & confuses des sens, & sur les idées vagues & indéterminées de la pure Logique. Par là, l'on reconnoît assez que pour conserver l'évidence dans ses perceptions, il est absolument nécessaire d'observer exactement la regle que nous venons de prescrire, d'examiner qu'elles sont les idées claires & distinctes des choses, afin de ne raisonner que suivant ces idées.

Dans cette même regle generale qui regarde le sujet de nos études, il y a encore cette circonstance à bien remarquer: sçavoir que nous devons toujours commencer par les choses les plus simples & les plus faciles, & nous arrêter même long-tems avant que d'entreprendre la recherche des plus composées, & des plus difficiles. Car si l'on ne doit raisonner que sur des idées distinctes, pour conserver toujours l'évidence dans ses perceptions; il est clair qu'il ne faut jamais passer à la recherche des choses composées, avant que d'avoir examiné avec beaucoup de soin & s'être rendu fort familières les simples dont elles dépendent: puisque les idées des choses composées ne sont point claires & ne peuvent l'être, lors qu'on ne connoît que confusément & qu'imparfaitement les plus simples, qui les composent.

On connoît les choses imparfaitement, lors qu'on n'est point assuré que l'on en a considéré toutes les parties: & on les connoît confusément, lors qu'elles ne sont point assez familières à l'esprit, quoi que

que l'on soit assuré que l'on en a considéré toutes les parties. Lorsqu'on ne les connoît qu'imparfaitement, on ne fait que des raisonnemens vrai-semblables. Lorsqu'on les apperçoit confusément, il n'y a point d'ordre ni de lumière dans les déductions : on ne sçait souvent où l'on est, & où l'on va. Mais lorsqu'on les connoît imparfaitement & confusément tout ensemble, ce qui est le plus ordinaire ; on ne sçait jamais clairement ni ce qu'on recherche, ni les moyens de le rencontrer. De sorte qu'il est absolument nécessaire de garder inviolablement cet ordre dans ses études. *De commencer toujours par les choses les plus simples, en examiner toutes les parties, & se les rendre familières avant que de passer aux plus composées dont elles dépendent.*

Mais cette regle ne s'accorde point avec l'inclination des hommes, ils ont naturellement du mépris pour tout ce qui paroît facile ; & leur esprit qui n'est pas fait pour un objet borné & qu'il soit aisé de comprendre, ne peut s'arrêter long-tems à la considération de ces idées simples, qui n'ont point le caractère de l'infini pour lequel ils sont faits. Ils ont au contraire, & par la même raison, beaucoup de respect & d'empressement pour les choses grandes & qui tiennent de l'infini, & pour celles qui sont obscures & mystérieuses. Ce n'est pas qu'ils aiment les tenebres, mais c'est qu'ils esperent trouver dans les ténèbres un bien & une verité capable de les satisfaire.

La vanité donne aussi beaucoup de branle aux esprits pour les jeter d'abord dans le grand & l'extraordinaire ; & une sorte d'esperance de bien rencontrer les y fait courir. L'expérience apprend que la connoissance la plus exacte des choses ordinaires ne donne point de réputation dans le monde, & que la connoissance des choses peu communes, quelque confuse & imparfaite qu'elle puisse être, attire toujours l'estime & le respect de ceux qui se font volontiers une haute idée de ce qu'ils n'entendent pas. Et cette expérience détermine tous ceux, qui sont plus.

CHAP.
IV.

plus sensibles à la vanité qu'à la vérité, (qui sont certainement le plus grand nombre) à une recherche aveugle de ces connoissances spéciieuses & imaginaires de tout ce qui est grand, rare & obscur.

Combien de gens rejettent la Philosophie de M. Descartes par cette plaisante raison que les principes en sont trop simples & trop faciles. Il n'y a point de termes obscurs & mystérieux dans cette Philosophie : des femmes & des personnes qui ne savent ni grec ni latin, sont capables de l'apprendre : il faut donc que ce soit peu de chose, & il n'est pas juste que de grands genies s'y appliquent. Ils s'imaginent que des principes si clairs & si simples ne sont pas assez féconds, pour expliquer les effets de la nature qu'ils supposent obscure, & embarrassée. Ils ne voyent point d'abord l'usage de ces principes, qui sont trop simples & trop faciles pour arrêter leur attention, autant de tems qu'il en faut pour en reconnoître l'usage & l'étendue. Ils aiment donc mieux expliquer des effets, dont ils ne comprennent point la cause, par des principes qu'ils ne conçoivent point, & qu'il est absolument impossible de concevoir, que par des principes simples & intelligibles tout-ensemble. Car ces Philosophes expliquent des choses obscures par des principes qui ne sont pas seulement obscurs, mais entièrement incompréhensibles.

Lors que quelques personnes prétendent expliquer par des principes clairs & connus de tout le monde des choses extrêmement embarrassées, il est facile de voir s'ils y réussissent, parce que, si l'on conçoit bien ce qu'ils disent, l'on peut reconnoître s'ils disent vrai. Ainsi les faux sçavans ne trouvent point leur compte, & ne se font point admirer comme ils le souhaitent, lors qu'ils se servent de principes intelligibles : parce que l'on reconnoît évidemment qu'ils ne disent rien. Mais, lors qu'ils se servent de principes inconnus, & qu'ils parlent des choses fort composées, comme s'ils en connoissoient exactement tous les rapports, on les admire, par-

ce qu'on ne conçoit point ce qu'ils disent , & que nous avons naturellement du respect pour ce qui passe notre intelligence.

Or comme les choses obscures & incompréhensibles semblent mieux se lier les unes avec les autres , que les choses obscures avec celles qui sont claires & intelligibles , les principes incompréhensibles sont d'un plus grand usage , que les principes intelligibles dans les questions tres-composées. Il n'y a rien de si difficile dont les Philosophes & les Médecins ne rendent raison en peu de mots par leurs principes : car leurs principes étant encore plus incompréhensibles que toutes les questions quel'on peut leur faire, lors qu'on suppose ces principes pour certains , il n'y a point de difficulté qui puisse les embarrasser.

Ils répondent par exemple hardiment & sans hésiter à ces questions obscures ou indéterminées : D'où vient que le Soleil attire les vapeurs: Que le Quinquina arrête la fièvre quatre , Que la rhubarbe purge la bile , & le sel polycreste les phlegmes , & à d'autres questions semblables. Et la plupart des hommes sont assez satisfaits de leurs réponses , parce que l'obscur & l'incompréhensible s'accommode bien l'un avec l'autre. Mais les principes incompréhensibles ne s'accommodent pas facilement avec les questions que l'on expose clairement, & qu'il est facile de résoudre ; parce qu'on reconnoît évidemment qu'ils ne signifient rien. Les Philosophes ne peuvent par leurs principes expliquer , comment des chevaux tirent un chariot : comment la poussière arrête une montre : comment le tripoli nettoie les métaux , & les brosses les habits. Car ils se rendroient ridicules à tout le monde , s'ils supposoient un mouvement d'attraction & des facultez *attractives* , pour expliquer d'où vient que les chariots suivent les chevaux qui y sont attelés & une faculté *déterfive* dans des brosses pour nettoyer des habits , & ainsi des autres questions. De sorte que leurs grands principes ne sont utiles que pour les questions obscures , parce qu'ils sont incompréhensibles. II

CHAP.
IV.

Il ne faut donc point s'arrêter à aucun de tous ces principes, que l'on ne connoît point clairement & évidemment, & que l'on peut penser que quelques nations ne reçoivent pas. Il faut considérer avec attention les idées que l'on a d'étendue, de figure, & de mouvement local, & les rapports que ces choses ont entr'elles. Si on conçoit distinctement ces idées, & si on les trouve si claires qu'on soit persuadé que toutes les nations les ont reçues dans tous les tems, il faut s'y arrêter & en examiner tous les rapports: mais si on les trouve obscures, il en faut chercher d'autres, si l'on en peut trouver. Car, si pour raisonner sans crainte de se tromper, il est nécessaire de conserver toujours l'évidence dans ses perceptions, il ne faut raisonner que sur des idées claires & sur leurs rapports clairement connus.

Pour considérer par ordre les propriétés de l'étendue, il faut, comme a fait M. Descartes, commencer par leurs rapports les plus simples, & passer des plus simples aux plus composés, non seulement parce que cette manière est naturelle, & qu'elle aide l'esprit dans ces opérations, mais encore parce que Dieu agissant toujours avec ordre, & par les voies les plus simples, cette manière d'examiner nos idées & les rapports nous fera mieux connoître ses ouvrages. Et si l'on considère que les rapports les plus simples sont toujours ceux qui se présentent les premiers à l'imagination, lors qu'elle n'est point déterminée à penser plutôt à une chose qu'à une autre; on reconnoîtra qu'il suffit de regarder les choses avec attention & sans préoccupation, pour entrer dans cet ordre que nous prescrivons & pour découvrir des veritez tres-composées, pourvu qu'on ne veuille point courir trop vite d'un sujet à un autre.

Si l'on considère donc avec attention l'étendue, on conçoit sans peine qu'une partie peut être séparée d'une autre, c'est-à-dire que l'on conçoit sans peine le mouvement local, & que ce mouvement local
pro-

produit une figure dans l'un & dans l'autre des corps qui sont mêlés. De tous les mouvemens le plus simple & le premier qui se présente à l'imagination, c'est le mouvement en ligne droite. Supposé donc qu'il y ait quelque partie d'étendue qui se meuve par un mouvement en ligne droite, il est nécessaire que celle, qui se trouve dans le lieu où cette première étendue se va rendre, se meuve circulairement pour prendre la place que l'autre quitte, & ainsi qu'il se fasse un mouvement circulaire. Que si l'on conçoit une infinité de mouvemens en ligne droite dans une infinité de semblables parties de cette étendue immense que nous considérons, il est encore nécessaire que tous ces corps s'empêchant les uns les autres conspirent tous par leur mutuelle action & réaction, je veux dire par la mutuelle communication de tous leurs mouvemens particuliers, à se mouvoir par un mouvement circulaire.

Cette première considération des rapports les plus simples de nos idées, nous fait déjà reconnoître la nécessité des tourbillons de M. Descartes : que leur nombre sera d'autant plus grand que les mouvemens en ligne droite de toutes les parties de l'étendue, ayant été plus contraires les uns aux autres ils auront eu plus de difficulté à s'accommoder d'un même mouvement : & que de tous ces tourbillons ceux-là seront les plus grands où il y aura plus de parties qui auront conspiré au même mouvement, ou dont les parties auront eu plus de force pour continuer leur mouvement en ligne droite.

Mais il faut prendre garde à ne pas dissiper ni fatiguer son esprit, en s'appliquant inutilement au nombre infini & à la grandeur immense des tourbillons. Il faut d'abord s'arrêter quelque tems à quelque'un de ces tourbillons, & rechercher par ordre & avec attention tous les mouvemens de la matière qu'il renferme, & toutes les figures dont toutes les parties de cette matière se doivent revêtir.

Comme il n'y a que le mouvement en ligne droite
qui

CHA².
IV.

qui soit simple, il faut d'abord considérer ce mouvement, comme celui selon lequel tous les corps tendent sans cesse à se mouvoir, puisque Dieu agit toujours selon les voies les plus simples, & qu'en effet les corps se meuvent circulairement, que parce qu'ils trouvent des oppositions continuelles dans leurs mouvemens directs. Ainsi tous les corps n'étant pas d'une égale grandeur, & ceux qui sont les plus grands ayant plus de force à continuer leur mouvement en ligne droite que les autres; on conçoit facilement que les plus petits de tous les corps doivent être vers le centre du tourbillon, & les plus grands vers la circonférence: puisque les lignes, que l'on conçoit être décrites par les mouvemens des corps qui sont à la circonférence, approchent plus de la droite que celles que décrivent les corps qui sont proche du centre.

Si l'on pense de nouveau que chaque partie de cette matière n'a pû se mouvoir d'abord & trouver sans cesse quelque opposition à son mouvement, sans s'arrondir & sans rompre ses angles; on reconnoîtra facilement que toute cette étendue ne sera encore composée que de deux sortes de corps: De boules rondes qui tournent sans cesse sur leur centre en plusieurs façons différentes, & qui outre leur mouvement particulier sont encore emportées par le mouvement commun du tourbillon: & d'une matière tres-fluide & tres-agitée, qui aura été engendrée par le froissement des boules dont on vient de parler. Outre le mouvement circulaire commun à toutes les parties du tourbillon cette matière subtile aura encore un mouvement particulier en ligne presque droite du centre du tourbillon vers la circonférence, par les intervalles des boules qui leur laissent le passage libre: de sorte que leur mouvement composé de ces mouvemens sera en ligne spirale. Cette matière fluide que M. Descartes appelle le *premier élément*, étant divisée en des parties beaucoup plus petites, & qui ont beaucoup moins de force pour continuer leur mou-

mouvement en ligne droite que les boules ou le *second élément* ; il est évident que ce premier élément doit être dans le centre du tourbillon , & dans les intervalles qui sont entre les parties du second & que les parties du second doivent remplir le reste du tourbillon , & approcher de sa circonférence à proportion de la grosseur ou de la force qu'elles ont pour continuer leur mouvement en ligne droite. Quant à la figure de tout le tourbillon , on ne peut douter par les choses qu'on vient de dire , que l'éloignement d'un Pole à l'autre ne soit bien plus petit que la ligne qui traverse l'équateur *. Et si l'on considère que les tourbillons s'environnent les uns les autres & se pressent inégalement , on verra encore clairement que leur équateur est une ligne courbe irrégulière & qui peut approcher de l'ellipse.

* Par *équateur* j'entens la ligne courbe la plus grande que la matière du tourbillon décrive.

Voilà les choses qui se présentent naturellement à l'esprit , lors que l'on considère avec attention ce qui doit arriver aux parties de l'étendue , qui tendent sans cesse à se mouvoir en ligne droite , c'est-à-dire par le plus simple de tous les mouvemens. Si l'on veut maintenant supposer une chose qui semble très-digne de la sagesse & de la puissance de Dieu, sçavoir, qu'il a formé tout d'un coup l'univers dans le même état que ses parties se seroient arrangées avec le tems selon les voyes les plus simples, & qu'il les conserve aussi par mêmes loix naturelles: en un mot si l'on veut faire application de nos pensées avec les objets que nous voyons ; on pourra juger que le Soleil est le centre du tourbillon : que la lumière corporelle qu'il repand de tous côtez, n'est autre chose que l'effort continuel des petites boules , qui tendent à s'éloigner du centre du tourbillon ; & que cette lumière doit se communiquer en un instant par des espaces immenses , parce que tout étant plein de ces boules , on ne peut en presser une qu'on ne presse toutes les autres qui lui sont opposées.

On pourra encore déduire , de ce que je viens de dire , plusieurs autres conséquences : car les princi-

pes les plus simples sont les plus féconds pour expliquer les ouvrages de celui qui agit toujours selon les voies les plus simples. Mais on a besoin de considérer encore certaines choses qui doivent arriver à la matière. Nous devons donc penser qu'il y a plusieurs tourbillons semblables à celui que nous venons de décrire en peu de paroles : que les centres de ces tourbillons sont les étoiles, lesquelles sont autant de Soleils : que les tourbillons s'environnent les uns les autres, & qu'il sont rangez de telle manière qu'ils se nuisent le moins qu'il se peut dans leurs mouvemens : mais que les choses n'ont pû en venir là, que les plus foibles des tourbillons n'aient été entraînez & comme engloutis par les plus forts.

Pour comprendre ceci, il n'y a qu'à penser que le premier élément, qui est dans le centre d'un tourbillon, peut s'échapper & s'échappe sans cesse par les intervalles des boules vers la circonférence du même tourbillon ; & que dans le tems que ce centre ou cette étoile se vuide par son équateur, il doit y rentrer d'autre premier élément par les poles : car cette étoile ne ses poles ne se peut vuider d'un côté qu'elle ne se remplisse de l'autre, puisqu'il n'y a point de vuide dans l'étendue. Mais comme il peut y avoir une infinité de causes, qui peuvent empêcher qu'il n'entre beaucoup du premier élément dans cette étoile dont nous parlons ; il est nécessaire que les parties du premier élément qui sont obligées de s'y arrêter, s'accommodent pour se mouvoir dans un même sens. C'est ce qui fait qu'ils s'attachent & se lient les unes aux autres, & qu'ils forment des taches, qui s'épaississent en croûtes, couvrent peu à peu ce centre, & sont du plus subtil & du plus agité de tous les corps, une matière solide & grossière. C'est cette matière grossière que M. Descartes appelle le *troisième élément* ; & il faut remarquer que comme elle est engendrée du premier dont les figures sont infinies, elle doit être revêue d'une infinité de formes différentes.

& devenuë comme les autres planètes, n'a plus la force de soutenir & de défendre son tourbillon contre l'effort continuel de ceux qui l'entourent. Ce tourbillon diminuë donc peu à peu. La matière qui le compose se répand de toutes parts : & le plus fort des tourbillons d'alentour en entraîne la plus grande partie, & envelope enfin la Planète qui en est le centre. Cette Planète se trouvant tout en entourée de la matière de ce grand tourbillon, elle y nage en conservant, avec quelque peu de la matière de son tourbillon, le mouvement circulaire qu'elle avoit auparavant : & elle y prend enfin une situation, qui la met en équilibre avec un égal volume de la matière dans laquelle elle nage. Si elle a peu de solidité & de grandeur, elle descend fort proche du centre du tourbillon qui l'a enveloppée : parce qu'ayant peu de force pour continuër son mouvement en ligne droite, elle doit se placer dans l'endroit de ce tourbillon, où un égal volume du second élément a autant de force qu'elle pour s'éloigner du centre ; car elle ne peut être en équilibre qu'en cet endroit. Si cette Planète est plus grande ou plus solide, elle doit se mettre en équilibre dans un lieu plus éloigné du centre du tourbillon. Et enfin s'il n'y a dans le tourbillon aucun lieu, où un égal volume de sa matière ait autant de solidité que cette Planète, & par conséquent autant de force pour continuër son mouvement en ligne droite, à cause que cette Planète sera peut-être fort grande & couverte de croûtes fort solides & fort épaisses ; elle ne pourra s'arrêter dans ce tourbillon, puisqu'elle ne pourra s'y mettre en équilibre avec la matière qui le compose. Cette Planète passera donc dans les autres tourbillons, & si elle n'y trouve point son équilibre, elle ne s'y arrêtera point aussi. De sorte qu'on la verra quelquefois passer comme les Comètes, lors qu'elle sera dans nôtre tourbillon & assez proche de nous pour cela ; & l'on ne la reverra de long-tems, lors

qu'elle sera dans les autres tourbillons ou dans l'extrémité du nôtre.

Si l'on pense maintenant qu'un seul tourbillon par sa grandeur, par sa force & par sa situation avantageuse, peut miner peu à peu, envelopper & entraîner enfin plusieurs tourbillons, & des tourbillons même qui en auroient surmonté quelques autres; il sera nécessaire que les Planètes, qui se seront faites dans les centres de ces tourbillons, étant entrées dans le grand tourbillon qui les aura vaincues, s'y mettent en équilibre avec un égal volume de la matière dans laquelle elles nagent. De sorte que si ces Planètes sont inégales en solidité, elles seront dans une distance inégale du centre du tourbillon dans lequel elles nageront. Et s'il se trouve que deux Planètes aient à-peu-près la même force pour continuer leur mouvement en ligne droite, ou qu'une Planète entraîne dans son petit tourbillon une ou plusieurs autres plus petites Planètes qu'elle aura vaincues selon nôtre manière de concevoir la formation des choses; alors ces petites Planètes tourneront autour de la plus grande, tandis que la plus grande tournera sur son centre: & toutes ces Planètes seront emportées par le mouvement du grand tourbillon dans une distance presque égale de son centre.

Nous sommes obligez en suivant les lumières de la raison d'arranger ainsi les parties qui composent le monde, que nous imaginons se former par les voies les plus simples. Car tout ce qu'on vient de dire, n'est appuyé que sur l'idée que l'on a de l'étenduë, dont on a supposé que les parties tendent à se mouvoir par le mouvement le plus simple, qui est le mouvement en ligne droite. Et lors que nous examinons par les effets, si nous ne nous sommes point trompez en voulant expliquer les choses par leurs causes, nous sommes comme surpris de voir que les phénomènes des corps celestes s'accoutument parfaitement avec ce qu'on vient de dire. Car nous voyons

voyons que toutes les Planètes qui sont au milieu d'un petit tourbillon, tournent sur leur propre centre comme le Soleil : qu'elles nagent toutes dans le tourbillon du Soleil & autour du Soleil : que les plus petites ou les moins solides sont les plus proches du Soleil ; & les plus solides, les plus éloignées : & qu'il y en a aussi, comme les comètes, qui ne peuvent demeurer dans le tourbillon du Soleil : Enfin qu'il y a plusieurs Planètes, qui en ont encore plusieurs autres petites qui tournent autour d'elles comme la Lune autour de la terre. Jupiter en a quatre, & Saturne trois. Peut-être même que Saturne en a un si grand nombre de si petites, qu'elles font le même effet qu'une cercle continu, qui semble n'avoir point d'épaisseur à cause de son grand éloignement. Ces Planètes étant les plus grandes que nous voyions, on peut les considérer comme ayant été engendrées de tourbillons assez grands pour en avoir vaincu d'autres avant que d'avoir été enveloppées dans le tourbillon où nous sommes.

Toutes ces Planètes tournent sur leur centre, la Terre en 24. heures, Mars en vingt-cinq ou environ, Jupiter en dix heures ou environ, &c. Elles tournent autour du Soleil, Mercure qui en est la plus proche, environ en quatre mois : Saturne qui en est la plus éloignée, environ en trente années ; & celles qui sont entre deux, en plus ou moins de tems, mais non pas tout-à-fait dans la proportion de leur distance. Car toute la matière dans laquelle elles nagent, fait son tour plus vite lorsqu'elle est plus proche du Soleil, parce que la ligne de son mouvement est plus petite. Lorsque Mars est opposé au Soleil il est assez proche de la terre, & il en est extrêmement éloigné lorsqu'il lui est joint. Il en est de même des Planètes supérieures Jupiter & Saturne, car les inférieures comme Mercure & Venus ne sont jamais opposées au Soleil à proprement parler. Les Lignes que toutes les Planètes semblent décrire autour de la Terre, ne sont point des cercles, mais elles

CHAP.
IV.

approchent fort des ellipses , & toutes ces ellipses , paroissent fort différentes à cause des différentes situations des Planettes à nôtre égard. Enfin tout ce qu'on remarque dans les Cieux avec certitude touchant le mouvement des Planètes , s'accommode parfaitement avec ce que l'on vient de dire de leur formation suivant les voies les plus simples.

Pour les étoiles fixes , l'expérience apprend qu'il y en a qui diminuent & qui disparaissent entièrement , & qu'il y en a aussi qui paroissent toutes nouvelles , & dont l'éclat & la grandeur augmentent beaucoup. Elles augmentent ou diminuent à mesure que les tourbillons , dont elles sont les centres , résolvent plus ou moins du premier élément. On cesse de les voir , lorsqu'il s'y forme des taches & des croûtes : & l'on commence à les découvrir , lorsque ces taches qui en empêchent l'éclat , se dissipent entièrement. Toutes ces étoiles gardent entr'elles à peu-près la même distance ; puisqu'elles sont les centres des tourbillons , & qu'elles ne sont point entraînées tant qu'elles résistent aux autres tourbillons , ou qu'elles sont étoiles. Elles sont toutes éclatantes comme de petits Soleils , parce qu'elles sont comme lui les centres de quelques tourbillons , qui ne sont point encore vaincus. Elles sont toutes inégalement distantes de la Terre , quoiqu'elles paroissent aux yeux comme attachées à une voûte : car si l'on n'a point encore remarqué la parallaxe des plus proches avec les plus éloignées , par la différente situation de la terre de six mois en six mois , c'est que cette différence de situation n'est pas assez grande , à cause de l'éloignement où nous sommes des étoiles , pour rendre cette parallaxe sensible. Peut-être que par le moyen des télescopes on en pourra remarquer quelque peu. Enfin tout ce qu'on peut observer dans les étoiles par l'usage des sens & par l'expérience , n'est point différent de ce qu'on vient de découvrir par l'esprit , en examinant les rapports les plus

plus naturels qui se trouvent entre les parties & les CHAP.
mouvemens de l'étenduë. IV.

Si l'on veut examiner la nature des corps qui sont ici-bas, il faut d'abord se représenter que le premier élément étant composé d'un nombre infini de figures différentes, les corps, qui auront été formez par l'assemblage des parties de cet élément, seront de plusieurs sortes. Il y en aura dont les parties seront branchuës : d'autres dont elles seront longues : d'autres dont elles seront comme rondes, mais irrégulières en toutes façons. Si leurs parties branchuës sont assez grosses ils seront durs, mais flexibles & sans ressort, comme l'or : si leurs parties sont moins grosses, ils seront mous ou fluides, comme les gommes, les graisses, les huiles : mais si leurs parties branchuës sont extrêmement délicates, ils seront semblables à l'air. Si les parties longues des corps sont grosses & inflexibles, ils seront piquans, incorruptibles, faciles à dissoudre, comme les sels : si ces mêmes parties longues sont flexibles, ils seront insipides, comme les eaux : s'ils ont des parties grossières, & irrégulières en toutes façons, ils seront semblables à la terre, & aux pierres. Enfin il y aura des corps de plusieurs différentes natures, & il n'y en aura pas deux qui soient entièrement semblables, parce que le premier élément est capable d'une infinité de figures, & que toutes ces figures ne se combineront jamais de la même manière en deux différens corps. Quelques figures qu'ayent ces corps, s'ils ont des pores assez grands pour laisser passer le second élément en tous sens, ils seront transparens, comme l'air, l'eau, le verre, &c. Quelques figures qu'ayent ces corps, si le premier élément en environne entièrement quelques parties, & les agite assez fort & assez promptement pour repousser le second élément de tous côtez, ils seront lumineux, comme la flamme. Si ces corps repoussent tout le second élément qui les choque, ils seront tres-blancs : s'ils le reçoivent sans le

CHAP.
IV.

repousser, ils seront tres-noirs: enfin, s'ils le repoussent par diverses secousses ou vibrations, ils paroîtront de différentes couleurs.

Quant à leur situation les plus pesans ou les moins legers, c'est-à-dire ceux qui auront moins de force pour continuër leur mouvement en ligne droite, seront les plus proches du centre, comme les métaux. La terre, l'eau, l'air, en seront plus éloignez: & tous les corps garderont la situation où nous les voyons, parce qu'ils doivent s'être placez d'autant plus loin du centre de la terre qu'ils ont plus de mouvement.

Et l'on ne doit pas être surpris si je dis présentement, que les métaux ont moins de force pour continuër leur mouvement en ligne droite que la terre; l'eau, & d'autres corps encore moins solides; quoique j'aie dit auparavant que les corps les plus solides ont plus de force à continuër leur mouvement en ligne droite que les autres. Car la raison pour laquelle les métaux ont moins de force pour continuër de se mouvoir que de la terre ou des pierres, c'est que les métaux ont beaucoup moins de mouvement: puisqu'il est toujours vrai que deux corps inégaux en solidité étant mûs d'une égale vitesse, le plus solide a plus de force pour aller en la ligne droite, parce qu'alors le plus solide a plus de mouvement, & que c'est le mouvement qui fait la force.

Et si l'on veut sçavoir la raison, pourquoi vers les centres des tourbillons, les corps grossiers sont pesans, & qu'ils sont legers quand ils en sont éloignez; on doit penser que les corps grossiers reçoivent leur mouvement de la matière subtile qui les environne & dans laquelle ils nagent. Or cette matière subtile se meut actuellement en ligne circulaire, & tend seulement à se mouvoir en ligne droite, & elle communique au corps grossiers qu'elle transporte dans son cours ce mouvement circulaire, sans leur communiquer son effort pour s'éloigner en ligne droite, qu'autant que cet effort est une suite du
mouvement

mouvement qu'elle leur communique : Car on doit prendre garde que les parties de la matière subtile , faisant effort vers differens côtez , ne peuvent que comprimer le corps grossier qu'elles transportent : car ce corps ne peut pas en même tems aller vers differens côtez. Mais parce que la matière subtile , qui est vers le centre du tourbillon , a beaucoup plus de mouvement qu'elle n'en-emploie à circuler : qu'elle ne communique aux corps grossiers qu'elle entraîne , que son mouvement circulaire & commun à toutes ses parties : & que si les corps grossiers avoient d'ailleurs plus de mouvement que celui qui est commun au tourbillon , ils le perdroient bien-tôt en le communiquant aux petits corps qu'ils rencontrent : Delà il est évident que les corps grossiers , vers le centre du tourbillon , n'ont point tant de mouvement que la matière dans laquelle ils nagent , dont chaque partie se meut en plusieurs facons differentes outre leur mouvement circulaire ou commun. Or si les corps grossiers ont moins de mouvement , ils sont certainement moins d'effort pour aller en ligne droite : & s'ils sont moins d'effort , ils sont obligez de céder à ceux qui en font davantage , & par conséquent de se rapprocher vers le centre du tourbillon , c'est-à-dire qu'ils sont d'autant plus pesants qu'ils sont plus solides.

Mais, lorsque les corps grossiers sont fort éloignez du centre du tourbillon , comme le mouvement circulaire de la matière subtile est alors fort grand , à cause qu'elle emploie presque tout son mouvement à tourner autour du centre du tourbillon ; les corps ont d'autant plus de mouvement qu'il sont plus solides , puisqu'ils vont de la même vitesse que la matière subtile dans laquelle ils nagent : ainsi ils ont plus de force pour continuer leur mouvement en ligne droite. De sorte que les corps grossiers dans une certaine distance du centre du tourbillon , sont d'autant plus legers qu'ils sont plus solides.

Cela fait donc voir que la Terre est métallique

CHAP.

I V.

* C'est à
dire
qu'ils
sont
pouffez
vers le
centre de
la terre.

vers le centre : qu'elle n'est pas fort solide vers sa circonférence : que l'eau & l'air doivent demeurer dans la situation où nous les voyons : mais que tous ces corps sont pesants , * l'air aussi bien que l'or & le vis-argent , parce qu'ils sont plus solides & plus grossiers que le premier & le second élément. Cela fait voir que la Lune , étant un peu trop éloignée du centre du tourbillon de la Terre n'est point pesante quoiqu'elle soit solide : que Mercure , Venus , la Terre , Mars , Jupiter , & Saturne ne peuvent tomber dans le Soleil , & qu'ils ne sont point assez solides pour sortir de leur tourbillon comme les comètes : qu'ils sont en équilibre avec la matière dans laquelle ils nagent : & que si l'on pouvoit jeter assez haut une balle de Mousquet ou un boulet de canon , ces deux corps deviendroient de petites Planètes , ou bien ils seroient assez solides pour devenir comme de petites comètes qui ne pourroient plus s'arrêter dans les tourbillons.

Je ne prétens pas avoir suffisamment expliqué toutes les choses que je viens de dire , ou avoir déduit des principes simples d'étendue , de figures , & de mouvement , tout ce que l'on en peut déduire. Je veux seulement faire voir la manière dont M. Descartes s'est pris pour découvrir les choses naturelles , afin qu'on puisse comparer ses idées & sa méthode avec celles des autres Philosophes. Je n'ai point eu ici d'autre dessein : mais je ne crains point d'affurer que si l'on veut cesser d'admirer la vertu de l'aiman , les mouvemens reglez du flux & du reflux , le bruit du tonnerre , la génération des météores : enfin si l'on veut s'instruire à fond de la Physique , comme l'on ne peut mieux faire que de lire & de méditer ses ouvrages , on ne sçauroit rien faire , si l'on ne suit sa méthode , je veux dire si l'on ne raisonne comme lui sur des idées claires , en commençant toujours par les plus simples.

Ce n'est pas que cet Auteur soit infallible , & je croi pouvoir démontrer qu'il s'est trompé en plusieurs

seurs endroits de ses ouvrages. Mais il est plus avantageux à ceux qui le lisent de croire qu'il s'est trompé, que s'ils étoient persuadés que tout ce qu'il dit fût vrai. Si on le croioit infallible, on le liroit sans l'examiner, on croiroit ce qu'il dit sans le sçavoir, on apprendroit ses sentimens comme on apprend des Histoires, & l'on ne se formeroit point l'esprit. Il avertit lui-même qu'en lisant ses ouvrages, on doit prendre garde s'il ne s'est point trompé, & qu'on ne doit rien croire de ce qu'il dit, que lors qu'on y est forcé par l'évidence. Car il ne ressemble pas à ces faux sçavans qui usurpant une domination injuste sur les esprits, veulent qu'on les croie sur leur parole, & qui au lieu de rendre les hommes disciples de la vérité interieure, en ne leur proposant que des idées claires, les soumettent à l'autorité des Païens, & par des raisons qu'ils n'entendent point, leur font recevoir des opinions qu'ils ne peuvent comprendre.

La principale chose que l'on trouve à redire dans la manière dont M. Descartes fait naître le Soleil, les Etoiles, la Terre, & tous les corps qui nous environnent c'est qu'elle paroît contraire à ce que l'Ecriture sainte nous apprend de la création du monde, & que si l'on en croit cet Auteur, il semble que l'univers s'est formé, comme de lui-même, tel que nous le voyons aujourd'hui. A cela on peut donner plusieurs réponses.

La première, que ceux qui disent que M. Descartes est contraire à Moïse n'ont peut-être pas tant examiné l'Ecriture sainte & Descartes, que ceux qui ont fait voir pas leurs écrits publics que la création du monde s'accommode parfaitement avec les sentimens de ce Philosophe.

Mais la principale est que M. Descartes n'a jamais prétendu que les choses se soient faites peu-à-peu comme il les décrit. Car dans le premier article de la quatrième partie de sa Philosophie qui est ;
Que pour trouver les vraies causes de ce qui est sur la terre, il faut retenir l'hypothese déjà prise nonobstant
1 6 *qu'elle*

qu'elle soit fausse, il dit positivement le contraire en ces termes.

Bien que je ne veuille point qu'on se persuade que les corps qui composent ce monde visible ayent jamais été produits en la façon que j'ai décrite, ainsi que j'ai ci dessus averti, je suis néanmoins obligé de retenir ici la même hypothèse pour expliquer ce qui est sur la Terre, afin que si je montre évidemment ainsi que j'espère faire, qu'on peut par ce moyen donner des raisons très-intelligibles & certaines de toutes les choses qui s'y remarquent, & qu'on ne puisse faire le semblable par aucune autre invention, nous ayons sujet de conclure que bien que le monde n'ait pas été fait au commencement en cette façon, & qu'il ait été immédiatement créé de Dieu, toutes les choses qu'il contient ne laissent pas d'être maintenant de même nature que si elles avoient été ainsi produites.

Descartes sçavoit que pour comprendre bien la nature des choses, il les falloit considérer dans leur origine & dans leur naissance, qu'il falloit toujours commencer par celles qui sont les plus simples & aller d'abord au principe: qu'il ne falloit point se mettre en peine si Dieu avoit formé ses ouvrages peu-à-peu par les plus simples, ou s'il les avoit produits tout d'un coup: Mais de quelque manière que Dieu les eût formez, que pour les bien connoître il falloit les considérer d'abord dans leurs principes, & prendre garde seulement dans la suite, si ce qu'on avoit pensé s'accordoit avec ce que Dieu avoit fait. Il sçavoit que les loix de la nature par lesquelles Dieu conserve tous ces ouvrages dans l'ordre & la situation où ils subsistent, sont les mêmes loix que celles par lesquelles il a pû les former & les arranger: car il est évident à tous ceux qui considèrent les choses avec attention, que si Dieu n'avoit arrangé tout d'un coup tout son ouvrage de la manière qu'il se feroit arrangé avec le tems, tout l'ordre de la nature se renverseroit, puisque les loix de la conservation seroient contraires à celles de la première création.

tion. Si tout l'univers demeure dans l'ordre où nous le voyons, c'est que les loix des mouvemens qui le conservent dans cet ordre, eussent été capables de l'y mettre. Et si Dieu les avoit mis dans un ordre différent de celui où elles se fussent mises par ces loix du mouvement, toutes choses se renverseroient & se mettroient par la force de ces loix dans l'ordre où nous les voyons présentement.

Un homme veut découvrir la nature d'un Poulet. Pour cela il ouvre tous les jours des œufs, qu'il a mis couver : il y examine ce qui se meurt & ce qui croît le premier : Il voit bientôt que le cœur commence à battre & à pousser de tous côtez des canaux de sang qui sont les artères, que ce sang retourne vers le cœur par les veines, que le cerveau paroît aussi d'abord, & que les os sont les dernières parties qui se forment. Il se délivre par là de beaucoup d'erreurs, & il tire même de ces observations plusieurs conséquences d'un tres-grand usage pour la connoissance des animaux. Que peut-on trouver à redire dans la conduite de cet homme ? peut-on dire qu'il prétende persuader que Dieu a formé le premier poulet en créant d'abord un œuf, & en lui donnant un certain degré de chaleur pour le faire éclore ; à cause qu'il tâche de découvrir la nature des poulets dans leur formation ?

Pourquoi donc accuser M. Descartes d'être contraire à l'Ecriture, à cause que voulant examiner la nature des choses visibles, il en examine la formation par les loix du mouvement en toutes rencontres ? Il n'a jamais douté : *Que le monde n'ait été créé au commencement avec autant de perfection qu'il en a en sorte que le Soleil, la Terre, la Lune, les Etoiles ont été dès lors : & que la Terre n'apas eu seulement en soi les semences des plantes, mais que les plantes même en ont couvert une partie, & qu'Adam & Eve n'ont pas été créés enfans, mais en âge d'hommes parfaits. La Religion Chrétienne, dit-il, veut que nous le croyions ainsi, & la raison naturelle nous persuade absolument*

Art. 45.
de la
troisième
Partie
de ses
Princi-
pes.

CHAP.
IV.

cette vérité, parce que considérant la toute puissance de Dieu nous devons juger que tout ce qu'il a fait a eu toute la perfection qu'il devoit avoir. Mais, comme on connoitroit beaucoup mieux quelle a été la nature d'Adam & celle des arbres du Paradis, si l'on avoit examiné comment les enfans se forment peu-à-peu dans le ventre de leurs meres, & comment les plantes sortent de leurs semences, que si l'on avoit seulement considéré quels ils ont été quand Dieu les a créés: tout de même nous serons mieux entendre quelle est généralement la nature de toutes les choses qui sont au monde, si nous pouvons imaginer quelques principes qui soient fort intelligibles & fort simples, desquels nous fassions voir clairement que les Astres, la Terre, & enfin tout le monde visible auroit pu être produit ainsi que de quelques semences, bien que nous sachions qu'il n'a pas été produit en cette façon; que si nous le décrivions seulement comme il est, ou bien comme nous croyons qu'il a été créé: Et parce que ie pense avoir trouvé des principes qui sont tels, ie tâcherai ici de les expliquer.

Monsieur Descartes a pensé que Dieu avoit formé le monde tout d'un coup, mais il a crû aussi que Dieu l'avoit formé dans le même ordre, & dans le même arrangement de parties où il autoit été, s'il l'avoit formé peu-à-peu par les voies les plus simples. Et cette pensée est digne de la puissance & de la sagesse de Dieu: de sa puissance, puisqu'il a fait en un moment tous les Ouvrages dans leur plus grande perfection: de sa sagesse, puisque par là il a fait connoître qu'il prévoyoit parfaitement tout ce qui devoit arriver nécessairement dans la matière, si elle étoit agitée par les voies les plus simples: & encore parce que l'ordre de la nature n'eût pu subsister, si le monde eût été produit d'une manière contraire aux loix de mouvement par lesquelles il est conservé, ainsi que je viens de dire.

Il est ridicule de dire que M. Descartes a crû que le monde se soit pu former de lui-même, puisqu'il a reconnu, comme tous ceux qui suivent les lumières

res de la raison qu'aucun corps ne peut même se remuer par ses propres forces, & que toutes les loix immuables de la communication des mouvemens ne sont que des suites des volontez immuables de Dieu, qui agit sans cesse d'une même manière. Ayant prouvé qu'il n'y a que Dieu qui donne le mouvement à la matière, & que le mouvement produit dans tous les corps toutes les différentes formes dont ils sont revêtus, c'en étoit assez pour ôter aux libertins tout prétexte de tirer aucun avantage de son système. Au contraire si les athées faisoient quelque réflexion sur les principes de ce Philosophe, ils se trouveroient bien-tôt contraints de reconnoître leurs erreurs. Car s'ils peuvent soutenir comme les Païens que la matière soit créée, ils ne peuvent pas de même soutenir qu'elle ait jamais été capable de se mouvoir par ses propres forces. Ainsi les athées seroient du moins obligez de reconnoître le véritable moteur, s'ils ne vouloient pas reconnoître le véritable Créateur. Mais la Philosophie ordinaire leur fournit assez de quoi s'aveugler & soutenir leurs erreurs. Car elle leur parle de certaines vertus impresses, de certaines facultez motrices en un mot d'une certaine nature qui est le principe du mouvement de chaque chose, & quoi qu'ils n'en ayent aucune idée distincte, ils sont bien-aises, à cause de la corruption de leur cœur, de la mettre à la place du vrai Dieu, en s'imaginant que c'est elle qui fait toutes les merveilles que nous voyons.

CHAPITRE V.

CHAP.

V.

Explication des principes de la Philosophie d'Aristote où l'on fait voir qu'il n'a jamais observé la seconde partie de la regle générale, & où l'on examine ses qualitez élémentaires.

A FIN que l'on puisse faire quelque comparaison de la Philosophie de Descartes avec celle d'Aristote, il est à propos que je représente en abrégé ce que celui-ci a pensé des élémens & des corps naturels en général: ce que les plus sçavans croient qu'il a fait dans ses quatre livres *du Ciel*. Car les huit Livres de Physique appartiennent plutôt à la Logique, ou si on le veut à la Métaphysique qu'à la Physique, puisque ce ne sont que des mots vagues & généraux qui ne représentent point à l'esprit d'idée distincte & particulière. Ces quatre Livres sont intitulés *du Ciel*, parce que le Ciel est le principal des corps simples dont il traite.

Ce Philosophe commence cet ouvrage par prouver que le monde est parfait, & voici sa preuve. Tous les corps ont trois dimensions, ils n'en peuvent pas avoir davantage, car le nombre de trois comprend tout selon les Pythagoriciens: or le monde est l'assemblage de tous les corps: donc le monde est parfait. On pourroit par cette plaisante preuve démontrer aussi, que le monde ne peut être plus imparfait qu'il est puisqu'il ne peut être composé de parties qui aient moins de trois dimensions.

Dans le second Chapitre il suppose d'abord certaines veritez Péripatétiques. 1. Que tous les corps naturels ont d'eux-mêmes la force de se remuer; ce qu'il ne prouve point ni ici ni ailleurs. Il assure au contraire dans le premier Chapitre du second Livre de Physique, qu'il est ridicule de s'efforcer de le prouver: parce que, dit-il, c'est une chose évidente

par

par elle-même, & qu'il n'y a que ceux qui ne peuvent discerner ce qui est connu de soi-même de ce qui ne l'est pas, qui s'arrêtent à prouver ce qui est évident par ce qui est obscur. Mais on a fait voir ailleurs qu'il est absolument faux, que les corps naturels aient dans eux-mêmes la force de se remuer; & que cela ne paroît évident qu'à ceux qui comme Aristote suivent les impressions de leurs sens, & ne font aucun usage de leur raison.

Il dit en second lieu que tout mouvement local se fait en ligne ou droite ou circulaire, ou composée de la droite & de la circulaire; mais s'il ne vouloit pas penser à ce qu'il avance témérairement, il devoit au moins ouvrir les yeux, & il auroit vû qu'il y a des mouvemens d'une infinité de façons différentes qui ne sont point composez du droit & du circulaire. Ou plutôt il devoit penser, que les mouvemens composez des mouvemens en ligne droite, peuvent être d'une infinité de façons, si l'on suppose que les mouvemens composans augmentent ou diminuent leur vitesse en une infinité de façons différentes, comme l'on peut voir par ce qui a été dit auparavant. Il n'y a, dit-il, que ces deux mouvemens Chap. 4. simples, le droit & le circulaire: donc tous les mouvemens sont composez de ceux-là. Mais il se trompe: le mouvement circulaire n'est point simple: on ne peut le concevoir sans penser à un point auquel il a rapport, & tout ce qui renferme un rapport, est relatif & non pas simple. Cela est si vrai, qu'on peut concevoir le mouvement circulaire, comme engendré de deux mouvemens en ligne droite, dont la vitesse est inégale selon une certaine proportion: car un mouvement composé de deux autres qui se font en ligne droite, & qui augmentent ou qui diminuent diversement leur vitesse, ne peut être simple.

Il dit en troisième lieu que tous les mouvemens simples sont de trois sortes: l'un du centre: l'autre vers le centre: le troisième autour du centre. Mais il est

CHAP.
V.

est faux que le dernier soit simple, comme l'on a déjà dit. Il est encore faux qu'il n'y ait de mouvemens simples, que ceux qui vont de bas en haut & de haut en bas; car tous les mouvemens en ligne droite sont simples, soit qu'ils s'approchent ou s'éloignent du centre, soit qu'ils s'approchent ou s'éloignent des poles, ou de quelque autre point. Tout corps, dit-il, est composé de trois dimensions. Donc le mouvement de tous les corps doit avoir trois mouvemens simples. Quel rapport de l'un à l'autre, des mouvemens simples avec des dimensions? De plus tout corps a trois dimensions, & nul corps n'a trois mouvemens simples.

En quatrième lieu, il suppose que les corps sont ou simples ou composés, & il dit que les corps simples sont ceux qui ont en eux-mêmes quelque force qui les remue, comme le feu, la terre, &c: & que les composés reçoivent leur mouvement de ceux qui les composent. Mais en ce sens, il n'y a point de corps simples, car il n'y en a point qui aient en eux-mêmes quelque principe de leur mouvement. Il n'y a point aussi de corps composés, puisque les composés supposent les simples qui ne sont point. Ainsi il n'y auroit point de corps. Quelle imagination de définir la simplicité des corps par une puissance de se remuer? Quelles idées distinctes peut-on attacher à ces mots de corps simples & de corps composés, si les corps simples ne sont définis que par rapport à une force de se mouvoir imaginaire? Mais voyons les conséquences qu'il tire de ces principes. Le mouvement circulaire est un mouvement simple: le Ciel se meut circulairement: donc son mouvement est simple. Or le mouvement simple ne peut être que d'un corps simple, c'est-à-dire d'un corps qui se meut par ses propres forces: donc le Ciel est un corps simple distingué des quatre élémens qui se meuvent par des lignes droites. Il est assez évident que tout ce raisonnement ne contient que des propositions fausses & absurdes. Examinons les autres preuves, car
il

il en apporte beaucoup de méchantes pour prouver une chose aussi inutile que fausse.

CHAP.
V.

Seconde raison , pour prouver que le Ciel est un corps simple distingué des quatre élémens , suppose qu'il y a deux sortes de mouvemens , l'un naturel , & l'autre contre la nature ou *violent*. Mais il est assez évident à tous ceux qui jugent des choses par des idées claires , que les corps n'ayant point eux-mêmes de nature , ou de principe de leur mouvement , comme l'entend Aristote , il n'y a point de mouvement violent , ou contre la nature. Il est indifférent à tous les corps d'être mûs ou de ne l'être pas ; d'être mûs d'un côté , ou de l'être d'un autre. Mais Aristote qui juge des choses par les impressions des sens , s' imagine que les corps qui se mettent toujours par les loix de la communication des mouvemens en une telle situation à l'égard des autres , s'y mettent par eux-mêmes : parce qu'ils s'y trouvent mieux , & que cela est plus conforme à leur nature. Voici donc le raisonnement d'Aristote.

Le mouvement circulaire du Ciel est naturel , ou contre la nature. S'il lui est naturel , comme on vient de dire , le Ciel est un corps simple distingué des élémens , puisque les élémens ne se meuvent point circulairement par leur mouvement naturel. Si le mouvement circulaire est contre la nature du Ciel , ou le Ciel sera quelqu'un des élémens , comme le feu , ou quelqu'autre chose. Le ciel ne peut être aucun des élémens , car par exemple , si le Ciel étoit de feu , le mouvement naturel du feu étant de bas en haut , le Ciel auroit deux mouvemens contraires , le circulaire & celui de bas en haut ; ce qui ne se peut , puisqu'un corps ne peut avoir deux mouvemens contraires. Si le Ciel est quelque autre corps qui ne se meut pas circulairement par sa nature , il aura quelque autre mouvement naturel , ce qui ne peut être : car s'il se meut par sa nature de bas-en-haut , ce sera du feu ou de l'air ; si de haut-en-bas , ce sera de l'eau ou de la terre : donc , &c. Je ne m'arrête point à faire remarquer

CHAP. V. marquer en particulier les absurditez de ces raisonnemens : je dis seulement en général que ce que dit ici Aristote ne signifie rien de distinct, & qu'il n'y a rien de vrai, ni même de concluant. Sa troisième raison est celle-ci.

Le premier & le plus parfait de tous les mouvemens simples, doit être le mouvement d'un corps simple, & mêmes du premier & du plus parfait des corps simples. Mais le mouvement circulaire est le premier & le plus parfait des mouvemens simples ; parce que toute ligne circulaire est parfaite, & qu'il n'y a aucune ligne droite qui le soit. Car si elle finie, on lui peut ajouter quelque chose : si infinie, elle n'est point encore parfaite, puisqu'elle n'a point de ** fin*, & que les choses ne sont parfaites que lorsqu'elles sont *finies* : Donc le mouvement circulaire est le premier & le plus parfait des mouvemens. Donc le corps qui se meut circulairement est simple, & le premier & le plus divin des corps simples. Voici sa quatrième raison.

* τῆλος,
& τῆ-
λειος
Font le
même
équivo-
que que
fini &
fin. Ce
Philoso-
phe
prouve
ainsi
qu'une
ligne in-
finie n'est
pas par-
faite, à
cause
qu'elle
n'est pas
finie.

Tout mouvement est naturel ou ne l'est pas, & tout mouvement qui n'est point naturel à quelques corps, est naturel à quelques autres. Nous voyons que les mouvemens de haut-en-bas & de bas-en-haut, qui ne sont point naturels à quelques corps, sont naturels à d'autres : car le feu ne descend point naturellement, mais la terre descend naturellement. Or le mouvement circulaire n'est point naturel aux quatre élémens : il faut donc qu'il y ait un corps simple auquel ce mouvement soit naturel. Donc le Ciel qui se meut circulairement, est un corps simple distingué des quatre élémens.

Enfin le mouvement circulaire est naturel ou violent à quelque corps. S'il est naturel, il est évident que ce corps doit être des plus simples & des plus parfaits : S'il n'est point naturel, il est bien étrange que ce mouvement dure toujours ; puisque nous voyons que tous les mouvemens qui ne sont point naturels ne durent que fort peu de tems. Il faut donc croire
après

après toutes ces raisons qu'il y a quelque autre corps CHAP.
 séparé de tous ceux qui nous environnent, qui est V.
 d'une nature d'autant plus parfaite qu'il est plus éloigné de nous.

Voilà comme raisonne Aristote. Mais je défie le plus intelligent de ses interprètes d'attacher des idées distinctes aux termes dont il se sert, & de faire voir que ce Philosophe commence par les choses les plus simples, avant que de parler des plus composées : ce qui est absolument nécessaire pour raisonner juste, comme je viens de le prouver.

Si je ne craignois point d'être ennuyeux, je traduirois encore quelques Chapitres d'Aristote. Mais outre qu'on ne prend gueres de plaisir à le lire en François, (ou lors qu'on entend clairement ce qu'il veut dire) j'ai fait assez voir par le peu que j'en ai exposé, que sa manière de philosopher est entièrement inutile pour decouvrir la vérité. Car, puisqu'il dit lui-même dans le cinquième Chapitre de ce Livre, que ceux qui se trompent d'abord en quelque chose, se trompent dix mille fois davantage s'ils avancent beaucoup, étant visible qu'il ne sçait ce qu'il dit dans les deux premiers Chapitres de son Livre, on doit croire qu'il n'est pas seur de se rendre à son autorité sans examiner ses raisons. Mais afin qu'on en soit encore plus persuadé, je vas faire voir, qu'il n'y a point de Chapitre dans ce premier Livre, où il n'y ait quelque impertinence.

Dans le troisième Chapitre il dit que les Cieux sont incorruptibles, & incapables d'aucune alteration : il en apporte plusieurs preuves assez badines, comme que c'est la demeure des dieux immortels, & que l'on n'y a jamais remarqué de changement. La dernière de ces preuves seroit assez bonne, s'il disoit que quelqu'un en fût revenu, ou qu'il eût été assez proche des corps celestes pour en remarquer les changemens. Mais je ne sçai mêmes si présentement on se rendroit à son autorité, à cause que les lunettes d'approche nous apprennent le contraire.

Il prétend prouver dans le quatrième Chapitre
que

CHAP.
V.

que le mouvement circulaire n'a point de contraire. Néanmoins il est manifeste, que le mouvement d'Orient en Occident est contraire à celui qui se fait d'Occident en Orient.

Dans le cinquième Chapitre il prouve mal que les corps ne sont point infinis, parce qu'il tire sa preuve des mouvemens des corps simples. Car qui empêche qu'au dessus de son premier mobile, il n'y ait encore quelque étenduë qui soit sans mouvement ?

Dans le sixième il s'amuse inutilement à prouver que les élémens ne sont pas infinis. Car qui en peut douter, lorsqu'on suppose comme lui, qu'il sont renfermez dans le Ciel qui les environne. Mais il se rend ridicule lorsqu'il s'avise de le prouver par leur pesanteur, & par leur legereté. Si les élémens étoient infinis, dit-il, il y auroit une pesanteur & une legereté infinie, cela ne peut être. Donc, &c. Ceux qui veulent sçavoir plus au long sa preuve, peuvent la lire dans ses livres : je croirois perdre le tems de la rapporter.

Il continuë dans le septième de prouver que les corps ne sont pas infinis, & sa première preuve suppose, qu'il est nécessaire que tout corps soit en mouvement : ce qu'il ne prouve point, & ce qui ne se peut prouver.

Il soutient dans le huitième, qu'il n'y a point plusieurs mondes de même espèce, par cette plaisante raison, que s'il y avoit une autre terre, que celle que nous habitons, la terre étant pesante par sa nature, cette terre devoit tomber sur la nôtre, parce que la nôtre est le centre où doivent tomber tous les corps pesans. D'où a-t-il appris cela que de ses sens ?

Dans le neuvième il prouve qu'il n'est pas même possible qu'il y ait plusieurs mondes : parce que, s'il y avoit quelque corps au dessus du Ciel, il seroit simple ou composé, dans un état naturel ou violent, ce qui ne peut être par des raisons qu'il tire des trois espèces de mouvement, dont il a déjà été parlé.

Il assure dans le dixième que le monde est éternel, CHAP.
parce qu'il ne se peut faire qu'il ait commencé d'être, V.
& qu'il dure toujours ; puisque nous voyons que
tout ce qui se fait, se corrompt avec le tems. Il a
appris ceci de ses sens. Mais qui lui a appris que le
monde durera toujours.

Il emploie l'onzième Chapitre à expliquer ce que
l'on entend par incorruptible, comme si l'équivo-
que étoit fort à craindre, & qu'il dût faire un grand
usage de son explication. Cependant ce terme *incor-*
ruptible est si clair par lui-même, qu'Aristote ne se
met point en peine d'expliquer ni en quel sens il le
faut prendre, ni en quel sens il le prend. Il auroit été
plus à propos qu'il eût défini une infinité de termes
dont il se sert, qui ne réveillent que des idées sensi-
bles : car on auroit peut-être appris quelque chose en
lisant ses ouvrages.

Enfin dans le dernier Chapitre de ce premier Livre
du Ciel, il tâche de faire voir que le monde est in-
corruptible, parce qu'il ne se peut faire qu'il ait com-
mencé, & qu'il dure éternellement. Toutes cho-
ses, dit-il, subsistent durant un tems fini ou infini.
Mais ce qui n'est infini qu'en un sens, n'est ni fini ni
infini. Donc rien ne peut subsister en cette manière.

Voilà de quelle manière raisonne le Prince des Phi-
losophes & le *genie* de la nature : lequel au lieu de
faire connoître par des idées claires & distinctes la
véritable cause des effets naturels, établit une Phi-
losophie Païenne sur les idées fausses & confuses des
sens, ou sur des idées trop générales pour être uti-
les à la recherche de la vérité.

Je ne reprends pas ici Aristote de ce qu'il n'a pas sçu
que Dieu a créé le monde dans le tems, pour faire
connoître sa puissance & la dépendance des créatu-
res : & qu'il ne le détruira jamais, afin que l'on sça-
che aussi qu'il est immuable & qu'il ne se repent ja-
mais de ses desseins. Mais je croi pouvoir le repren-
dre de ce qu'il prouve par des raisons qui n'ont aucu-
ne force, que le monde est de toute éternité. S'il est
quel-

CHAP.
V.

quelquefois excusable dans les sentimens qu'il soutient, il n'est presque jamais excusable dans les raisons qu'il apporte, lors qu'il traite des sujets qui renferment quelque difficulté. On en est peut-être déjà persuadé par les choses que je viens de dire, quoique je n'aye pas rapporté toutes les erreurs que j'ai rencontrées dans le livre dont je les ai extraites, & que j'aye tâché de le faire parler plus clairement qu'il n'a de coutume.

Mais afin que l'on soit pleinement convaincu que le *genie de la nature* n'en découvrira jamais aux hommes ni les secrets ni les ressorts, il est à propos que je fasse voir que les principes sur lesquels ce Philosophe raisonne pour expliquer les effets naturels, n'ont aucune solidité.

Il est évident qu'on ne peut rien découvrir dans la Physique, si l'on ne commence par les corps les plus simples, c'est-à-dire par les élémens: car les élémens sont les corps dans lesquels tous les autres se résolvent, parce qu'ils sont contenus en eux ou actuellement ou en *puissance, c'est ainsi qu'Aristote les définit. Mais on ne trouvera point dans les ouvrages d'Aristote, qu'il ait expliqué par une idée distincte ces corps simples dans lesquels il prétend que les autres se résolvent: & par conséquent les élémens n'étant point clairement connus, il est impossible de découvrir la nature des corps qui en sont composez.

Ce Philosophe dit bien qu'il y a quatre élémens, le feu, l'air, l'eau, & la terre. Mais il n'en fait point clairement connoître la nature: il n'en donne point d'idée distincte: il ne veut pas mêmes que les élémens soient le feu, l'air, l'eau & la terre que nous voyons, car enfin si cela étoit nous en aurions du moins quelque connoissance par nos sens. Il est vrai qu'en plusieurs endroits de ses ouvrages il tâche de les expliquer par les qualitez de chaleur & de froid, d'humidité & de sécheresse, de pesanteur & de legereté. Mais cette manière de les expliquer est

* Je parle selon le sentiment des Peripateticiens. c. 3. l. 3. de *cælo*.

si impertinente & si ridicule, qu'on ne peut concevoir comment tant de sçavans s'en sont contentez. C'est ce que je vas faire voir.

Aristote prétend dans son livre du Ciel, que la terre est au centre du monde, & que tous les corps qu'il lui plaît d'appeller simples, à cause qu'il suppose qu'ils se meuvent par leur nature, doivent se remuer par des mouvemens simples. Il assure qu'outre le mouvement circulaire qu'il soutient être simple, & par qui il prouve que le Ciel, qu'il suppose se mouvoir circulairement, est un corps simple, il n'y en a que deux qui soient simples: l'un de haut-en-bas, ou de la circonférence vers le centre; l'autre de bas-en-haut ou du centre vers la circonférence: que ces mouvemens simples conviennent à des corps simples; & par conséquent que la terre & le feu sont des corps simples, dont l'un est tout-à-fait pesant, & l'autre tout-à-fait léger: Mais parce que la pesanteur & la legereté peuvent convenir à un corps, ou tout-à-fait ou en partie, il conclut qu'il y a encore deux élémens ou deux corps simples, dont l'un est léger en partie, & l'autre pesant en partie, sçavoir l'eau & l'air. Voilà comme il prouve qu'il y a quatre élémens, & qu'il n'y en a pas davantage.

Il est évident à ceux qui examinent les opinions des hommes par leur propre raison, que toutes ces propositions sont fausses, ou du moins qu'elles ne peuvent passer pour des principes clairs & incontestables, dont on ait des idées très claires & très-distinctes, & qui puissent servir de fondement à la Physique. Il est certain qu'il n'y a rien de plus absurde, que de vouloir établir le nombre des élémens par des qualitez imaginaires de pesanteur & de legereté: en disant, sans aucune preuve, qu'il y a des corps qui sont pesants, & d'autres qui sont légers par leur nature. Car, s'il n'y a qu'à parler sans preuve, on pourra dire que tous les corps sont pesans par leur nature, & qu'ils font tous effort pour s'approcher du centre du monde, comme du lieu de leur repos: & l'on

CHAP.
V.

pourra soutenir au contraire que tous les corps sont légers par leur nature, & qu'ils tendent tous à s'élever vers le Ciel comme vers le lieu de leur plus grande perfection. Car si l'on objecte à celui qui dira que tous les corps sont pesans, que l'air & le feu sont légers: il n'aura qu'à répondre, que le feu & l'air ne sont point légers, mais qu'ils sont moins pesans que l'eau & la terre; & que c'est à cause de cela qu'ils semblent légers. Qu'il en est de même de ces élémens que d'un morceau de bois qui semble léger dans l'eau, non qu'il soit léger de lui-même, puis qu'il tombe en bas lors qu'il est dans l'air, mais parce que l'eau qui est plus pesante prend le dessous & le fait monter.

Si au contraire l'on objecte à celui qui soutiendra que tous les corps sont légers par leur nature, que la terre & l'eau sont pesantes, il répondra de même, que ces corps semblent pesans à cause qu'ils ne sont pas si légers que les autres qui les environnent. Que du bois par exemple semble pesant, lors qu'il est dans l'air, non qu'il soit pesant, puis qu'il monte lors qu'il est dans l'eau, mais parce qu'il n'est pas si léger que l'air.

Il est donc ridicule de supposer comme des principes incontestables que les corps sont légers ou pesans par leur nature. Au contraire il est évident, que tout corps n'a point en soi-même la force de se remuer: & qu'il lui est indifférent d'être mû de haut-en bas, ou de bas-en-haut; d'orient en occident, ou d'occident en orient: du pôle meridional au septentrional, ou de quelque autre manière qu'on le voudra concevoir.

Mais accordons à Aristote qu'il y a quatre élémens tels qu'il le souhaite, dont il y en a deux pesans & deux autres légers par leur nature, sçavoir le feu, l'air, l'eau, & la terre. Quelle conséquence en pourra-t-on tirer pour la connoissance de l'Univers. Ces quatre élémens ne sont point le feu, l'air, l'eau, & la terre que nous voyons, c'est tout autre chose.

chose. Nous ne les connoissons point par les sens, & encore moins par la raison, car nous n'en avons aucune idée distincte. Je veux que nous sçachions que tous les corps naturels en sont composez, puis qu'Aristote l'a dit. Mais la nature de ces corps composez nous est inconnüe, & nous ne les pouvons connoître, qu'en connoissant les quatre élemens ou les corps simples qui les composent, car on ne connoît le composé que par le simple.

CHAP.
V.

Le feu, dit Aristote, est leger par sa nature : le mouvement de bas en-haut est un mouvement simple : le feu est donc un corps simple, puisque le mouvement doit être proportionné au mobile. Les corps naturels sont composez des corps simples : donc il y a du feu dans tous les corps naturels. Mais un feu qui n'est pas semblable à celui que nous voyons : car le feu n'est souvent qu'en *puissance* dans les corps qui en sont composez. Qu'est-ce que ces discours Péripatétiques nous apprennent ? Qu'il y a du feu dans tous les corps soit *actuel*, soit *potentiel* : c'est à-dire que tous les corps sont composez de quelque chose qu'on ne voit point, & dont on ne connoît point la nature. Nous voila donc fort avancez.

Mais, si Aristote ne nous fait point connoître la nature du feu & des autres élemens, dont tous les corps sont composez, on pourroit peut-être s'imaginer qu'il nous en découvre du moins les qualitez & les principales propriétés. Il faut encore examiner ce qu'il en dit.

Il nous déclare qu'il y a quatre qualitez principales qui appartiennent au toucher, la chaleur, la froideur, l'humidité, & la sécheresse, desquelles toutes les autres sont composées : & il distribue en cette sorte ces qualitez premières aux quatre élemens. Il donne au feu la chaleur & la sécheresse, à l'air la chaleur & l'humidité, à l'eau la froideur & l'humidité, & à la terre la froideur & la sécheresse. Il assure que la chaleur & la froideur sont des qualitez actives, comme la sécheresse & l'humidité sont des qualitez

1. 2. c. 2.
& 3. de
Gen. &
Corrupt.

Chap. 2.

CHAP.
V.

passives. Il définit la chaleur, *ce qui assemble les choses de même genre: la froideur, ce qui assemble toutes choses soit de même soit de différent genre: l'humide, ce qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangères; & le sec, ce qui se contient facilement dans ses propres bornes, & ne s'accommode pas facilement aux bornes des corps qui l'environnent.*

Ainsi selon Aristote le feu est un élément chaud & sec: c'est donc un élément qui assemble les choses de même nature, & qui se contient facilement dans ses propres bornes, & difficilement dans des bornes étrangères. L'air est un élément chaud & humide: c'est donc un élément qui assemble les choses de même genre, & qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangères. L'eau est un élément froid & humide: c'est donc un élément qui rassemble les choses de même & de différente nature, & qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangères. Et enfin la terre est froide & sèche: c'est donc un élément qui rassemble les choses de même & de différente nature, qui se contient facilement dans ses propres bornes, & qui ne s'accommode pas facilement à des bornes étrangères.

Voilà les élémens expliquez selon le sentiment d'Aristote, ou selon les définitions qu'il a données de leurs qualitez principales: Et parce que si nous l'en croyons, les Elémens sont les corps simples dont tous les autres sont composez, & leurs qualitez des qualitez simples dont toutes les autres sont composées: la connoissance de ces élémens & de leurs qualitez doit être tres-claire & tres-distincte, puisque toute la Physique, c'est-à-dire la connoissance des corps sensibles, qui en sont composez, en doit être déduite.

Voyons donc ce qui peut manquer à ces principes. Premièrement, Aristote n'attache point d'idée distincte au mot de qualité. On ne sçait si par qualité il entend

entend un être réel distingué de la matière, ou seulement la modification de la matière : il semble quelques fois qu'il l'entende en un sens, & quelquefois en un autre. Il est vrai que dans le huitième Chap. des Catégories, il définit la qualité ce qui fait que les choses sont appelées telles, mais ce n'est pas tout-à-fait ce qu'on demande. Secondement les définitions qu'il donne des quatre premières qualitez, la chaleur, la froideur, l'humidité & la sécheresse sont toutes fausses, ou inutiles. Voici sa définition de la chaleur. *La chaleur, c'est ce qui assemble les choses de même nature.*

Premièrement, on ne voit pas que cette définition explique parfaitement la nature de la chaleur, quand mêmes il seroit vrai que la chaleur assemble-roit toujours les choses de même nature.

Secondement, il est faux que la chaleur assemble les choses de même nature. La chaleur n'assemble point les parties de l'eau, elles les dissipe plutôt en vapeur. Elle n'assemble point les parties du vin, ni celles de toute autre liqueur ou corps fluide qu'il vous plaira : ni même celles du vif argent. Elle résout au contraire, & elle sépare tous les corps solides & fluides de même & de différente nature. Et s'il y en a quelques-unes dont le feu ne puisse dissiper les parties, ce n'est point qu'elles soient de même nature, mais c'est quelles sont trop grosses & trop solides pour être enlevées par le mouvement des parties du feu.

En troisième lieu, la chaleur selon la vérité ne peut ni assembler ni dissiper les parties d'aucun corps de même ou de différente nature. Car pour assembler, pour séparer, pour dissiper les parties de quelque corps, il faut les remuer. Or la chaleur ne peut rien remuer, ou du moins il n'est pas évident que la chaleur puisse remuer les corps : Car, quoique l'on considère la chaleur avec toute l'attention possible, on ne peut découvrir qu'elle puisse communiquer au corps du mouvement qu'elle n'a point. On

CHAP.
V.

voit bien que le feu remuë & sépare les parties des corps qui lui sont exposez : il est vrai , mais ce n'est peut-être point par sa chaleur , car il n'est pas même évident qu'il en ait. C'est plutôt par l'action de ses parties qui sont visiblement dans un mouvement continüel. Il est évident que les parties du feu venant à heurter contre quelque corps , lui doivent communiquer une partie de leur mouvement : soit qu'il y ait de la chaleur dans le feu , soit qu'il n'y en ait point. Si les parties de ce corps sont peu solides & fort grossieres, le feu ne peut que les rémuër, & les faire glisser les unes sur les autres : Enfin si elles sont mêlées de subtiles & de grossieres , le feu ne doit dissiper que celles qu'il peut pousser assez fort pour les séparer entièrement des autres. Ainsi le feu ne peut que séparer ; & s'il assemble, ce n'est que par accident. Mais Aristote prétend tout le contraire. *Séparer*, dit-il, *que quelques-uns attribuent au feu, n'est que rassembler les choses qui sont de même genre : car ce n'est que par accident que le feu enleve les choses de différent genre.*

Degen.
& Corr.
l. 2. c. 2.

Si Aristote avoit d'abord distingué le sentiment de chaleur d'avec le mouvement des petites parties, dont sont composez les corps qu'on appelle chauds ; & qu'il eût ensuite défini la chaleur prise pour le mouvement des parties, en disant que la chaleur est ce qui agite & qui sépare les parties invisibles dont les corps visibles sont composez, il auroit donné une définition assez supportable de la chaleur. Néanmoins on n'en feroit pas encore tout-à-fait content : parce qu'elle ne feroit point connoître précisément la nature des mouvemens des corps chauds.

Aristote définit la froideur : *ce qui assemble les corps de même ou de différente nature.* Cette définition ne vaut encore rien, car il est faux que la froideur assemble les corps. Pour les assembler, il faut les remuër, mais si l'on interroge sa raison, il est évident que le froid ne peut rien remuër. En effet par la froideur on entend, ou ce que l'on sent quand on a froid,

froid, ou ce qui cause le sentiment de froideur. Or CHAP. V.
 il est clair que le sentiment de froideur ne peut rien
 remuer, puis qu'il ne peut rien pousser. Pour ce qui
 cause le sentiment, on ne peut douter, lors qu'on
 examine les choses par la raison, que ce n'est que le
 repos ou la cessation du mouvement. Ainsi la froi-
 deur dans les corps n'étant que la cessation de cette
 sorte de mouvement qui accompagne la chaleur, il
 est évident que si la chaleur sépare, la froideur ne sé-
 pare pas. Ainsi la froideur n'assemble ni les choses
 de même ni de différente nature : car ce qui ne peut
 rien pousser, ne peut rien assembler : en un mot
 comme elle ne fait rien, elle n'assemble rien.

Aristote jugeant des choses par les sens, s'ima-
 gine que la froideur est aussi positive que la chaleur ;
 parce que les sentimens de chaleur & de froideur sont
 l'un & l'autre réels & positifs : Et il pense aussi que
 ces deux qualitez sont actives. Et effet si l'on suit les
 impressions des sens, on a raison de croire que le
 froid est une qualité fort active : puisque l'eau froi-
 de congèle, rassemble & durcit en un moment l'or
 & le plomb fondus, après qu'on les a versez d'un
 creuset sur quelque peu d'eau, quoique la chaleur
 de ces métaux soit encore assez grande pour séparer
 les parties des corps qu'ils touchent.

Il est évident, par les choses que nous avons di-
 tes des erreurs des sens dans le premier livre, que si
 l'on ne s'appuie que sur les sens pour juger des quali-
 tez des corps sensibles, il est impossible de découvrir
 quelque vérité certaine & incontestable, qui puisse
 servir de principe pour avancer dans la connoissan-
 ce de la nature. Car on ne peut pas seulement décou-
 vrir par cette voie quelles sont les choses qui sont
 chaudes, & quelles sont celles qui sont froides. De
 plusieurs personnes qui touchent à de l'eau un peu
 tiède, les uns la trouvent chaude, & les autres froi-
 de. Ceux qui ont chaud, la trouvent froide, &
 ceux qui ont froid, la trouvent chaude. Et si l'on
 suppose que les poissons soient capables de senti-

Voyez
 le 1. 1.
 depuis le
 Ch. 11.
 jusques
 au 15.

CHAP.
V.

ment, il y a toutes les apparences qu'ils la trouvent encore chaude, lors que tous les hommes la trouvent froide. Il en est de même de l'air, il semble chaud ou froid selon les différentes dispositions du corps de ceux qui y sont exposez. Aristote prétend qu'il est chaud, mais je ne pense pas que ceux qui habitent vers le Nord soient de son sentiment, puisque même plusieurs habiles gens, dont le climat n'est pas moins chaud que celui de la Grèce ont soutenu qu'il est froid. Mais cette question qui a toujours été considérable dans l'école, ne se résoudra jamais tant que l'on n'attachera point d'idée distincte au mot de chaleur.

Les définitions qu'Aristote donne de la chaleur & de la froideur, ne peuvent en fixer l'idée. L'air par exemple & l'eau mêmes si chaude & si brûlante qu'elle soit, rassemblent les parties du plomb fondu avec celles de quelque autre métal que ce soit. L'air rassemble toutes les graisses jointes aux résines, & à tous les autres corps solides qu'on voudra. Et il faudroit être bien péripatéticien pour s'aviser d'exposer à l'air du mastic pour séparer la cendre d'avec la poix, ou quelques autres corps composez pour les décomposer. L'air n'est donc pas chaud selon la définition que donne Aristote de la chaleur. L'air sépare les liqueurs des corps qui en sont imbibez, il durcit la bouë, il sèche des linges étendus, quoiqu'Aristote le fasse humide: l'air est donc chaud selon cette même définition. On ne peut donc déterminer par cette définition si l'air est chaud, ou s'il n'est pas chaud. On peut bien assurer que l'air est chaud à l'égard de la bouë, puisqu'il sépare l'eau de la terre qui lui est jointe. Mais faudra-t-il éprouver les divers effets de l'air sur tous les corps pour sçavoir s'il y a de la chaleur dans l'air que nous respirons. Si cela est on n'en sçaura jamais rien. De sorte que le plus court est de ne point philosopher sur l'air que nous respirons. Mais sur un certain air pur & élémentaire qui ne se trouve point ici bas, & d'assurer positivement, com-
me

me Aristote, qu'il est chaud, sans en donner de preuve, ni même sans sçavoir distinctement ce qu'on entend, & par cet air & par sa chaleur. Car c'est ainsi qu'on donnera des principes: qu'il ne sera pas facile de renverser: non pas à cause de leur évidence & de leur solidité, mais à cause qu'ils sont obscurs, & semblables aux phantômes que l'on ne peut blesser, parce qu'ils n'ont point de corps.

Je ne m'arrête point aux définitions que donne Aristote de l'humidité & de la sécheresse, parce qu'il est assez évident qu'elles n'en expliquent point la nature. Car selon ces définitions le feu n'est point sec, puis qu'il ne se contient pas facilement dans ses propres bornes: & la glace n'est point humide, puis qu'elle se contient dans ses propres bornes, & qu'elle ne s'accommode pas facilement à des bornes étrangères. Il est vrai que la glace n'est point humide, si par *humide* l'on entend *fluide*: mais si on l'entend ainsi, il faut dire que la flamme est fort humide, aussi bien que l'or & le plomb fondus. Il est vrai aussi que la glace n'est point humide, si par *humide* l'on entend ce qui s'attache aisément aux choses qui en sont touchées: mais en ce sens la poix, la graisse, & l'huile sont beaucoup plus humides que l'eau, puis qu'elles s'attachent plus fortement que l'eau. En ce sens le vis argent est humide, car il s'attache aux métaux; & l'eau mêmes n'est point parfaitement humide, car elle ne s'attache point à la plupart des métaux. Il ne faut donc pas recourir au témoignage des sens pour deffendre les opinions d'Aristote.

Mais n'examinons pas davantage les merveilleuses définitions que ce Philosophe nous a données des quatre qualitez élémentaires: & supposons aussi que tout ce que les sens nous apprennent de ces qualitez est incontestable. Excitons encore nôtre foi, & croyons que toutes ces définitions sont très-justes. Voyons seulement s'il est vrai que toutes les qualitez des corps sensibles sont composées de ces qualitez élémentaires. Aristote le prétend, & il doit le pré-

CHAP.
V.

tendre, puis qu'il regarde ces quatre premières qualitez, comme les principes des choses, qu'il veut nous expliquer dans ses Livres de Physique.

Il nous apprend donc que les couleurs s'engendrent du mélange des quatre qualitez élémentaires: Que le blanc se fait, lorsque l'humidité surmonte la chaleur, comme dans les vieillards qui blanchissent: le noir, lorsque l'humidité se sèche, comme dans les murs des citernes; & toutes les autres couleurs par de semblables mélanges: que les odeurs & les saveurs se font aussi par le différent mélange du *sec* & de l'*humide* causé par la chaleur & par la froideur: que la pesanteur mêmes & la legereté en dépendent. En un mot il est nécessaire selon Aristote, que toutes les qualitez sensibles soient produites par les deux qualitez *actives* la chaleur & la froideur, & soient composées des deux *passives* l'humidité & la sécheresse, afin qu'il y ait quelque connexion vraisemblable entre les principes, & les conséquences qu'il en tire.

Cependant il est encore plus difficile de se persuader de toutes ces choses que de toutes celles qu'on a jusques ici rapportées d'Aristote. On a de la peine à croire que la terre & les autres élémens ne seroient point colorez, ou visibles, s'ils étoient dans leur pureté naturelle, & sans aucun mélange de qualitez élémentaires, quoique de sçavans commentateurs de ce Philosophe nous en assurent. On ne comprend pas ce que veut dire Aristote; lorsqu'il assure que la blancheur des cheveux est produite par l'humidité, à cause que l'humidité des vieillards est plus forte que leur chaleur: quoique pour tâcher de s'éclaircir de sa pensée, l'on mette la définition à la place du défini: Car il semble que ce soit un galimatias incompréhensible de dire que les cheveux blanchissent aux vieillards, à cause que *ce qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangères, surmonte ce qui assemble les choses de même nature.* On n'a pas moins de peine à croire que la
saveur

faveur soit bien expliquée, lors qu'il dit qu'elle consiste dans le mélange de la sécheresse, de l'humidité, & de la chaleur; principalement quand on met en la place de ces mots les définitions que ce Philosophe leur donne, comme il seroit utile de le faire si elles étoient bonnes. Et peut-être même qu'on ne pourroit s'empêcher de rire, si au lieu des définitions de la faim & de la soif que donne Aristote en disant que la faim est le desir du *chaud*, & du *sec*, & la soif le desir du *froid*, & de l'*humide*, on substituoit les définitions de ces mots appellant la faim, *le desir de ce qui assemble les choses de même nature, & de ce qui se tient facilement dans ses propres bornes, & difficilement dans les bornes étrangères*; & définissant la soif, *le desir de ce qui assemble les choses de même & de différente nature, & de ce qui ne se pouvant contenir facilement dans ses propres bornes, se contient facilement dans des bornes étrangères*.

CHAT.
V.

L. 2. c. 3.
de ani-
mâ.

Certainement c'est une regle fort utile pour reconnoître si l'on a bien défini les termes, & pour ne se point tromper dans ses raisonnemens, que de mettre souvent la définition à la place du défini: car on connoît par là si les termes sont équivoques, & les mesures des rapports fausses & imparfaites: ou si l'on raisonne conséquemment. Cela étant, que peut-on dire des raisonnemens d'Aristote qui deviennent un galimatias impertinent & ridicule, lorsqu'on se sert de cette regle? Et que doit-on dire aussi de tous ceux qui ne raisonnent que sur les idées fausses & confuses des sens, puisque cette regle qui conserve la lumière & l'évidence dans tous les raisonnemens justes & solides, n'apporte que de la confusion dans leurs discours.

Il n'est pas possible d'exposer la bizarrerie & l'extravagance des explications que donne Aristote sur toute sorte de matières. Lorsque les sujets qu'il traite sont simples & faciles, ses erreurs sont simples, & il est assez facile de les découvrir. Mais lorsqu'il prétend expliquer des choses composées & qui dé-

CHAP.
V.

pendent de plusieurs causes, ses erreurs sont pour le moins autant composées que les sujets qu'il traite, & il est impossible de les développer toutes pour les exposer aux autres.

Ce grand genie que l'on prétend avoir si bien réussi dans les regles qu'il a données pour bien définir, ne sçait pas seulement quelles sont les choses qui peuvent être définies: parce que ne mettant point de distinction entre une connoissance claire & distincte, & une connoissance sensible, il s' imagine pouvoir connoître & expliquer aux autres des choses, dont il n'a pas seulement d'idée distincte. Les définitions doivent expliquer la nature des choses, & les termes qui les composent, doivent réveiller dans l'esprit des idées distinctes & particulières. Mais il est impossible de définir de cette sorte les qualitez sensibles de chaleur, de froideur, de couleur, de saveur, &c. lorsque l'on confond la cause avec l'effet, le mouvement des corps avec la sensation qui l'accompagne: parce que les sensations étant des modifications de l'ame, lesquelles on ne connoît point par des idées claires, mais seulement par sentiment interieur, ainsi que j'ai expliqué dans le troisiéme Livre, il est impossible d'attacher à des mots des idées que l'on n'a point.

Page: 06.

Comme l'on a des idées distinctes d'un cercle, d'un quarré, d'un triangle, & qu'ainsi l'on en connoît distinctement la nature, on en peut donner de bonnes définitions: on peut mêmes déduire des idées que l'on a de ces figures, toutes leurs propriétés, & les expliquer aux autres par des termes auxquels on attache ces idées. Mais on ne peut définir la chaleur ni la froideur entant que qualitez sensibles, car on ne les connoît point distinctement & par idée, on ne les connoît que par conscience ou par sentiment interieur.

On ne doit point aussi définir la chaleur, qui est hors de nous, par quelques effets: car si l'on substitue à sa place la définition qu'on lui donnera, l'on

verra

verra bien que cette définition ne sera propre qu'à nous jeter dans l'erreur. Si par exemple on définit la chaleur *ce qui assemble les choses de même genre*, sans rien dire davantage, on pourra en suivant cette définition prendre pour de la chaleur, des choses qui n'y ont aucun rapport. On pourra dire que l'aiman assemble la limure de fer & la sépare de celle de l'argent, parce qu'il est chaud : qu'un pigeon mange le chenevi & laisse l'autre grain, parce qu'un pigeon est chaud : qu'un avare sépare ses louis d'or d'avec son argent, parce qu'il a chaud. Enfin il n'y a point d'extravagance où cette définition n'engageât, si l'on étoit assez stupide pour la suivre. Cette définition n'explique donc point la nature de la chaleur, & l'on ne peut s'en servir pour en déduire toutes les propriétés : puisque si l'on s'arrête précisément à ses termes, on conclut des impertinences, & que si on la met à la place du défini, on tombe dans le galimatias.

Cependant si l'on a soin de distinguer la chaleur de ce qui la cause, quoique l'on ne puisse pas la définir, puisqu'elle est une modification de l'ame dont on n'a point d'idée, on peut en définir la cause puisqu'on a une idée distincte du mouvement. Mais il faut prendre garde que la chaleur prise pour un tel mouvement, ne cause pas toujours le sentiment de chaleur en nous. Car l'eau, par exemple, est chaude, puisque ses parties sont fluides & en mouvement, qu'apparemment les poissons la trouvent chaude, & qu'elle est au moins plus chaude que la glace dont les parties sont plus en repos : mais elle est froide par rapport à nous, parce qu'elles a moins de mouvement que les parties de notre corps ; ce qui a moins de mouvement qu'un autre, étant en quelque manière en repos à son égard. Ainsi ce n'est point par rapport au mouvement des fibres de notre corps, qu'il faut définir la cause de la chaleur, ou le mouvement qui l'excite : il faut, si l'on le peut, définir ce mouvement absolument & en lui-même. Et alors les

définitions qu'on en donnera, pourront servir à faire connoître la nature & les propriétés de la chaleur.

Je ne me croi pas obligé d'examiner davantage la Philosophie d'Aristote, & de démêler les erreurs extrêmement confuses & embarrassées de cet Auteur. J'ai, ce me semble, fait voir qu'il ne prouve point ses quatre élémens, & qu'il les définit mal: Que ses qualitez élémentaires ne sont pas telles qu'il le prétend, qu'il n'en connoît point la nature, & que toutes les qualitez secondes n'en sont point composées: Et enfin qu'encore qu'on lui accordât que tous les corps fussent composez de quatre élémens, comme les qualitez secondes des premiers, tout son système seroit inutile à la recherche de la vérité, puisque ses idées ne sont pas assez claires pour conserver toujours l'évidence dans nos raisonnemens.

Si on ne croit pas que j'aie exposé les véritables opinions d'Aristote, on peut s'en éclaircir dans les livres qu'il a faits du *Ciel*, & de la *génération & corruption*: car c'est de-là d'où j'ai pris presque tout ce que j'en ait dit. Je n'ai rien voulu rapporter de ses huit Livres de Physique, parce qu'il y a quelques habiles gens qui prétendent que ce n'est qu'une Logique: & il y a bien de l'apparence, puisque l'on n'y trouve que des mots vagues & indéterminez.

Comme Aristote se contredit souvent, & qu'on peut appuyer presque toutes sortes de sentimens par quelques passagez tirez de lui, je ne doute point que l'on ne puisse prouver par Aristote même quelques sentimens contraires à ceux que je lui ai attribuez. Mais je n'en suis pas garend. Il suffit que j'aie les Livres que je viens de citer pour preuve de ce que j'ai dit. Et même je ne me mets gueres en peine de discuter si ces Livres sont ou ne sont pas d'Aristote, je le prenstel qu'il est, & que l'on le reçoit ordinairement: car on ne doit pas se mettre fort en peine de sçavoir la généalogie véritable des choses dont on n'a pas grande estime.

CHAPITRE VI.

CHAP.
VI.

Avis généraux qui sont nécessaires pour se conduire par ordre dans la recherche de la verité & dans le choix des sciences.

AF I N qu'on ne dise pas que je ne fais que détruire sans rien établir de certain & d'incontestable dans cet ouvrage ; il est à propos que j'expose ici en peu de mots, l'ordre que l'on doit garder dans ses études pour ne se point tromper : & que je marque même quelques veritez & quelques sciences très-nécessaires dans lesquelles il se rencontre une évidence, telle qu'on ne peut s'empêcher dy consentir sans souffrir les reproches secrets de sa raison. Je n'expliquerai pas ces veritez & ces sciences fort au long, c'est une chose déjà faite : je ne prétens par faire imprimer de nouveaux ouvrages des autres, je me contenterai d'y renvoyer. Je montrerai seulement l'ordre qu'on doit tenir dans l'étude qu'on en voudra faire, pour conserver toujours l'évidence dans ses perceptions.

De toutes nos connoissances la première c'est l'existence de nôtre ame : toutes nos pensées en sont des démonstrations incontestables, car il n'y a rien de plus évident que ce qui pense actuellement, est actuellement quelque chose. Mais s'il est facile de connoître l'existence de son ame, il n'est pas si facile d'en connoître l'essence & la nature. Si l'on veut sçavoir ce qu'elle est, il faut sur tout bien prendre garde à ne la pas confondre avec les choses auxquelles elle est unie. Si l'on doute, si l'on veut, si l'on raisonne, il faut seulement croire que l'ame est une chose qui doute, qui veut, qui raisonne, & rien d'avantage, pourvu qu'on n'ait point éprouvé en elle d'autres propriétés : car on ne connoît son ame que par le sentiment interieur qu'on en a. Il ne faut pas prendre son ame pour son corps.

CHAP.
VI.

corps, ni pour du sang, ni pour des esprits animaux, ni pour du feu, ni pour une infinité d'autres choses pour lesquelles les Philosophes l'ont prise: Il ne faut croire de l'ame que ce qu'on ne scauroit s'empêcher d'en croire, & ce dont on est pleinement convaincu par le sentiment interieur qu'on a de soi-même, car autrement on se tromperoit. Ainsi l'on connoitra par simple vûë ou par sentiment interieur tout ce que l'on peut connoître de l'ame, sans être obligé à faire des raisonnemens dans lesquels l'erreur se pourroit trouver. Car lorsque l'on raisonne, la mémoire agit: & où il y a mémoire, il peut y avoir erreur, supposé qu'il y ait quelque mauvais génie de qui nous dépendions dans nos connoissances, & qui se divertisse à nous tromper:

Si je supposois, par exemple, un Dieu qui se plût à me seduire, je suis tres-persuadé qu'il ne pourroit me tromper dans mes connoissances de simple vûë, comme dans celle par laquelle je connois que je suis, de ce que je pense, ou que deux fois 2. sont 4. Car quand même je supposerois effectivement un tel Dieu, si puissant que je puisse me le feindre, je sens que dans cette supposition extravagante, je ne pourrais douter que je fusse, ou que deux fois 2. ne fussent égaux à 4. parce que j'apperçois ces choses de simple vûë sans l'usage de la mémoire.

Mais lorsque je raisonne, ne voyant point évidemment les principes de mes raisonnemens, & me souvenant seulement que je les ai vûs avec évidence: si ce Dieu trompeur joignoit ce souvenir à de faux principes, comme il pourroit le faire, s'il le vouloit, je ne ferois que de faux raisonnemens. De même que ceux qui font de longues supputations, s'imaginent se bien souvenir qu'ils ont connu que 9 fois 9 sont 72, ou que 21. est un nombre premier, ou quelque semblable erreur de laquelle ils tirent de fausses conclusions.

Ainsi il est nécessaire de connoître Dieu, & de savoir qu'il n'est point trompeur, si l'on veut être pleinement

pleinement convaincu, que les sciences les plus certaines comme l'Arithmétique & la Géométrie, sont de véritables sciences : car sans cela l'évidence n'étant point entière, on peut retenir son consentement. Et il est encore nécessaire de sçavoir par simple vûë & non point par raisonnement, que Dieu n'est point trompeur, puisque le raisonnement peut toujours être faux, si l'on suppose Dieu trompeur.

Toutes les preuves ordinaires de l'existence & des perfections de Dieu, tirées de l'existence & des perfections de ses créatures, ont ce me semble ce défaut, qu'elles ne convainquent point l'esprit par simple vûë. Toutes ces preuves sont des raisonnemens qui sont convainquans en eux-mêmes : mais étant des raisonnemens, ils ne sont point convainquans dans la supposition d'un mauvais génie qui nous trompe. Ils convainquent suffisamment qu'il y a une puissance supérieure à nous, car mêmes cette supposition extravagante l'établit : mais ils ne convainquent pas pleinement, qu'il y a un Dieu ou un être infiniment parfait. Ainsi dans ces raisonnemens la conclusion est plus évidente que le principe.

Il est plus évident qu'il y a une puissance supérieure à nous, qu'il n'est évident qu'il y a un monde : puisqu'il n'y a point de supposition qui puisse empêcher qu'on ne démontre cette puissance supérieure, au lieu que dans la supposition d'un mauvais génie qui se plaît à nous tromper, il est impossible de prouver qu'il y ait un monde. Car on pourroit toujours concevoir, que ce mauvais génie nous donneroit les sentimens des choses qui n'existeroient point : comme le sommeil & certaines maladies nous font voir des choses qui ne furent jamais : & nous font même sentir effectivement de la douleur dans des membres imaginaires, que nous n'avons plus, ou que nous n'avons jamais eûs.

Mais les preuves de l'existence & des perfections de Dieu tirées de l'idée que nous avons de l'infini, sont preuves de simple vûë. On voit qu'il y a un Dieu, dès

CHAP.
VI.

dés que l'on voit l'infini, parce que l'existence nécessaire est renfermée dans l'idée de l'infini, & qu'il n'y a rien que l'infini qui nous puisse donner l'idée, que nous avons d'un être infini. On voit aussi que Dieu n'est point trompeur, parce que sachant qu'il est infiniment parfait & que l'infini ne peut manquer d'aucune perfection, on voit clairement qu'il ne veut pas nous séduire, & même qu'il ne le peut pas, puisqu'il ne peut que ce qu'il veut, ou que ce qu'il est capable de vouloir. Ainsi il y a un Dieu & un Dieu véritable qui ne nous trompe jamais, quoiqu'il ne nous éclaire pas toujours; & que nous nous trompions souvent lors qu'il ne nous éclaire pas. Toutes ces veritez se voyent de simple vûë par des esprits attentifs, quoiqu'il semble que nous fassions ici des raisonnemens pour les exposer aux autres. On peut les supposer comme des principes, incontestables sur lesquels on peut raisonner: car ayant reconnu que Dieu ne se plaît point à nous tromper, il nous est alors permis de raisonner.

Il est évident que la certitude de la foi dépend aussi de ce principe; qu'il y a un Dieu qui n'est point capable de nous tromper. Car l'existence d'un Dieu & l'infailibilité de l'autorité divine sont plutôt des connoissances naturelles, & des notions communes à des esprits capables d'une sérieuse attention, que des articles de foi: quoique ce soit un don particulier de Dieu, que d'avoir l'esprit capable d'une attention suffisante pour comprendre comme il faut ces veritez, & pour vouloir bien s'appliquer à les comprendre.

De ce principe, *Que Dieu n'est point trompeur*, on pourroit aussi conclure que nous avons effectivement un corps auquel nous sommes unis d'une façon particulière, & que nous sommes environnez de plusieurs autres. Car nous sommes intérieurement convaincus de leur existence, par des sentimens continûels que Dieu produit en nous, & que nous ne pouvons corriger par la raison sans blesser la foi; quoi
que

que nous puissions corriger par la raison les sentimens qui nous les représentent avec certaines qualitez & certaines perfections qu'ils n'ont point. De sorte que nous ne devons pas croire qu'ils sont tels que nous les voyons, ou que nous les imaginons, mais seulement qu'ils existent, & qu'ils sont tels que nous les concevons par la raison.

*Voyez
l'éclair-
cissement
fait sur
le 10.*

Mais afin de raisonner par ordre, nous ne devons point encore examiner si nous avons un corps, & s'il y en a d'autres autour de nous, ou si nous en avons seulement les sentimens quoique ces corps n'existent point. Cette question renferme de trop grandes difficultez, & il n'est peut-être pas si nécessaire de la résoudre pour perfectionner ses connoissances, qu'on pourroit se l'imaginer, ni même pour avoir une connoissance exacte de la Physique, de la Morale, & de quelques autres sciences.

*Ch. du
1. Livre.*

Nous avons en nous les idées des nombres & de l'étenduë, desquelles l'existence est incontestable & la nature immuable, qui nous fourniroient éternellement de quoi penser, si nous en voulions connoître tous les rapports. Et il est nécessaire, que nous commençons à faire usage de nôtre esprit sur ces idées, pour des raisons qu'il ne sera pas inutile d'exposer. Il y en a trois principales.

La première est que ces idées sont les plus claires & les plus évidentes de toutes. Car si pour éviter l'erreur, on doit toujours conserver l'évidence dans ses raisonnemens, il est clair que l'on doit plutôt raisonner sur les idées des nombres & de l'étenduë, que sur les idées confuses ou composées de Physique, de Morale, de Mécanique, de Chymie, & de toutes les autres sciences.

La seconde est que ces idées sont les plus distinctes & les plus exactes de toutes, principalement celles des nombres. De sorte que l'habitude qu'on prend dans l'Arithmétique & dans la Géométrie, de ne se point contenter qu'on ne connoisse précisément les rapports des choses, donne à l'esprit une cer-
taine

CHAP.
VI.

taine exactitude, , quen'ont point ceux qui se contentent des vraisemblances, dont les autres sciences sont remplies.

La troisième & la principale est que ces idées sont les regles immuables & les mesures communes de toutes les autres choses que nous connoissons & que nous pouvons connoître. Ceux qui connoissent parfaitement les rapports des nombres & des figures, ou plutôt l'art de faire les comparaisons nécessaires pour en connoître les rapports, ont une espece de science universelle, & un moyen tres-assuré pour découvrir avec évidence & certitude tout ce qui ne passe point les bornes ordinaires de l'esprit. Mais ceux qui n'ont point cet art, ne peuvent découvrir avec certitude les veritez un peu composées, quoi qu'ils ayent des idées tres-claires des choses, dont ils tâchent de connoître les rapports composés.

Ce sont ces raisons ou de semblables qui ont porté quelques anciens à faire étudier l'Arithmétique, l'Algèbre, & la Géométrie aux jeunes gens. Apparemment ils sçavoient que l'Arithmétique & l'algèbre donnent à l'esprit une certaine pénétration, qu'on ne peut acquérir par d'autres études; & que la Géométrie regle si bien l'imagination, qu'elle ne se broüille pas facilement: car cette faculté de l'ame, si nécessaire pour les sciences, acquiert par l'usage de la Géométrie une certaine étendue de justesse, qui pousse & qui conserve la vûë claire de l'esprit jusques dans les difficultez les plus embarassées.

Si l'on veut donc conserver toujours l'évidence dans ses perceptions, & découvrir la verité toute pure sans mélange de quelque obscurité ou de quelque erreur, on doit d'abord étudier l'Arithmétique, l'Algèbre, & la Géométrie, après avoir acquis au moins quelque connoissance de soi-même & de l'Être Souverain. Et si l'on veut avoir quelque livre qui facilite ces sciences, je croi que comme l'on a dû se servir des *Méditations* de M. Descartes pour la

connoissance de Dieu & de soi-même: on peut pour
 apprendre l'Arithmétique & l'Algèbre se servir
des Elémens des Mathematiques tout nouvellement
 imprimez: & pour la Géométrie ordinaire, des
Nouveaux Elémens de Géometrie imprimez en 1667.
 ou des Elémens du P. Taquet Jesuite imprimez à
 à Anvers en 1665: & enfin pour les Sections con-
 iques, & la résolution des Problèmes de Géométrie,
 des *Traitez* que M. de la Hire a composéz, des *Se-*
ctions coniques, des *lieux Géométriques*, & de la *Con-*
struction des Equations, auxquels on peut joindre la
 Géométrie de M. Descartes.

CHAP.
VI.

Chez
Pralard.
Ces
Desprez.

Cestrait-
tez s'im-
priment
actuelle-
ment
chezPra-
lard.

Je ne conseillerois pas les *Elémens des Mathemati-*
ques pour l'Arithmétique & l'Algèbre, si je sçavois
 que quelque Auteur eût clairement démontré ces
 sciences: mais la verité m'oblige à une chose à quoi
 quelques gens trouveront peut-être à redire. L'Al-
 gèbre & l'Analyse étant absolument nécessaires pour
 découvrir les veritez composées, je croi devoir don-
 ner de l'estime pour un livre qui pousse ces scien-
 ces assez loin, & qui selon le sentiment de quelques
 sçavans, les explique plus nettement que personne
 n'a encore fait.

Lors quel'on aura étudié avec soin & avec appli-
 cation ces sciences générales, on connoitra avec évi-
 dence un tres-grand nombre de veritez fécondes
 pour toutes les sciences exactes & particulieres. En-
 suite l'on peut étudier la Physique & la Morale, par-
 ce que ces sciences sont tres-utiles, quoi qu'elles ne
 soient pas fort propres pour rendre l'esprit juste &
 pénétrant. Et si l'on veut toujours conserver l'évi-
 dence dans ses perceptions, on doit bien prendre
 garde à ne se pas laisser entêter de quelque principe
 qui ne soit pas évident: c'est-à-dire de quelque
 principe, dont on peut concevoir que les Chinois ne
 tomberoient point d'accord après qu'ils l'auroient
 bien considéré.

Ainsi pour la Physique il ne faut admettre, que
 les notions communes à tous les hommes, c'est-à-
 dire

dire les axiomes des Géomètres , & les idées claires d'étenduë , de figure , de mouvement , & de repos , & s'il y en a d'autres aussi claires que celles-là. On dira peut-être que l'essence de la matière n'est point l'étenduë , mais qu'importe ? Il suffit que le monde que nous concevons être formé d'étenduë , paroisse semblable à celui que nous voyons , quoi qu'il ne soit point materiel de cette matière qui n'est bonne à rien , dont on ne connoît rien , & de laquelle cependant on fait tant de bruit.

Il n'est pas absolument nécessaire d'examiner s'il y a effectivement au dehors des êtres qui répondent à ces idées ; car nous ne raisonnons pas sur ces êtres , mais sur leurs idées. Nous devons seulement prendre garde que les raisonnemens que nous faisons sur les propriétés des choses , s'accordent avec les sentimens que nous en avons , c'est-à-dire que ce que nous pensons s'accorde parfaitement avec l'expérience , parce que nous tâchons dans la Physique de découvrir l'ordre & la liaison des effets avec leurs causes , ou dans les corps , s'il y en a , ou dans les sentimens que nous en avons , s'ils n'existent point.

Ce n'est pas que l'on puisse douter qu'il y ait actuellement des corps , lors que l'on considère que Dieu n'est point trompeur , & l'ordre réglé de nos sentimens , dans les rencontres naturelles , & dans celles qui n'arrivent que pour nous faire croire ce que nous ne pouvons naturellement comprendre : mais c'est qu'il n'est pas nécessaire d'examiner d'abord par de grandes réflexions une chose dont personne ne doute , & qui ne sert pas de beaucoup à la connoissance de la Physique considérée comme une véritable science.

Il ne faut point aussi se mettre en peine de sçavoir s'il y a , ou s'il n'y a pas dans les corps qui nous environnent , quelques autres qualitez que celles dont on a des idées claires , car nous ne devons raisonner que selon nos idées : & s'il y a quelque autre chose , dont nous n'ayons point d'idée claire , distincte , & particulière ,

particulière, jamais nous n'en connoîtrons rien, & jamais nous n'en raisonnerons juste. Peut-être qu'en raisonnant selon nos idées, nous raisonnerons selon la nature, & que nous reconnoîtrons qu'elle n'est point si cachée, qu'on se l'imagine ordinairement.

De même que ceux qui n'ont point étudié les propriétés des nombres, s'imaginent souvent qu'il n'est pas possible de résoudre certains problèmes, quoique très-simples & très-faciles: ainsi ceux qui n'ont point médité sur les propriétés de l'étendue, des figures, & des mouvemens, sont extrêmement portez à croire & à soutenir que les questions que l'on forme dans la Physique, sont inexplicables. Il ne faut point s'arrêter aux sentimens de ceux qui n'ont rien examiné, ou qui n'ont rien examiné avec l'application nécessaire. Car encore qu'il y ait peu de veritez touchant les choses de la nature qui soient pleinement démontrées, il est certain qu'il y en a quelques-unes de générales dont il n'est pas possible de douter, quoi qu'il soit fort possible de n'y pas penser, de les ignorer, & de les nier.

Si l'on veut méditer avec ordre, & avec tout le tems & toute l'application nécessaire, on découvrira beaucoup de ces veritez certaines dont je parle. Mais afin qu'on puisse les découvrir avec plus de facilité, il est nécessaire de lire avec soin les principes de la Philosophie de M. Descartes, sans rien recevoir de ce qu'il dit, que lors que la force & l'évidence de ses raisons ne nous permettront point d'en douter.

Comme la Morale est la plus nécessaire de toutes les sciences, il faut aussi l'étudier avec plus de soin: car c'est principalement dans cette science qu'il est dangereux de suivre les opinions des hommes. Mais afin de ne s'y point tromper, & de conserver l'évidence dans ses perceptions, il ne faut méditer que sur des principes incontestables pour tous ceux dont le cœur n'est point corrompu par la débauche, & dont l'esprit n'est point aveuglé par l'orgueil: car il

n'y

CHAP.
VI.

n'y a point de principe de morale incontestable pour les esprits de chair & de sang , & qui aspirent à la qualité d'esprit fort. Ces sortes de gens ne comprennent pas les veritez les plus simples ; ou s'ils les comprennent , ils les contestent toujours par esprit de contradiction , & pour conserver leur réputation d'esprits forts.

Quelques-uns de ces principes de morale les plus généraux sont : Que Dieu ayant fait toutes choses pour lui, il a fait nôtre esprit pour le connoître & nôtre cœur pour l'aimer : Qu'étant aussi juste & aussi puissant qu'il est , on ne peut être heureux si l'on ne suit ses ordres , ni malheureux si on les suit : Que nôtre nature est corrompue , que nôtre esprit dépend de nôtre corps , nôtre raison de nos sens , nôtre volonté de nos passions : Que nous sommes dans l'impuissance de faire ce que nous voyons clairement être de nôtre devoir : & que nous avons besoin d'un libérateur. Il y a encore plusieurs autres principes de morale , comme : Que la retraite & la penitence sont nécessaires pour diminuer nôtre union avec les objets sensibles , & pour augmenter celle que nous avons avec les biens intelligibles , les vrais biens , les biens de l'esprit : Qu'on ne peut goûter de plaisir violent sans en devenir esclave : Qu'il ne faut jamais rien entreprendre par passion : Qu'il ne faut point chercher d'établissement en cette vie , &c. Mais parce que ces derniers principes dépendent des précédens & de la connoissance de l'homme , ils ne doivent point passer d'abord pour incontestables. Si l'on médite sur ces principes avec ordre , & avec autant de soin & d'application que la grandeur du sujet le mérite , & si l'on ne reçoit pour vrai que les conclusions tirées conséquemment de ces principes , on aura une morale certaine , & qui s'accordera parfaitement avec celle de l'Evangile , quoi qu'elle ne soit pas si achevée ni si étendue.

Il est vrai que dans les raisonnemens de morale , il n'est pas si facile de conserver l'évidence & l'exactitude,

tude, que dans quelques autres sciences, & que la connoissance de l'homme est absolument nécessaire à ceux qui veulent pousser un peu loin cette science : Et c'est pour cela que la plûpart des hommes n'y réussissent pas. Ils ne veulent pas se consulter eux-mêmes pour reconnoître les foiblesses de leur nature. Ils se lassent d'interroger le maître qui nous enseigne interieurement ses propres volontez, lesquelles sont les loix immuables & éternelles, & les vrais principes de la morale. Ils n'écoutent point avec plaisir celui qui ne parle point à leurs sens, qui ne répond point selon leurs desirs, qui ne flatte point leur orgueil secret : Ils n'ont aucun respect pour des paroles qui ne troublent point l'imagination par leur éclat, qui se prononcent sans bruit, & que l'on n'entend jamais clairement que dans le silence des créatures. Mais ils consultent avec plaisir & avec respect Aristote, Senèque, ou quelques nouveaux Philosophes, qui les séduisent ou par l'obscurité de leurs paroles, ou par le tour de leurs expressions, ou par la vrai-semblance de leurs raisons.

Depuis le peché du premier homme, nous n'estimons que ce qui a rapport à la conservation du corps, & à la commodité de la vie : & parce que nous découvrons ces sortes de biens par le moyen des sens, nous en voulons faire usage en toutes rencontres. La sagesse Eternelle qui est nôtre véritable vie, & la seule lumière qui puisse nous éclairer, ne luit souvent qu'à des aveugles & ne parle souvent qu'à des sourds, lors qu'elle ne parle que dans le secret de la raison ; car nous sommes presque toujours répandus au dehors. Comme nous interrogeons sans cesse toutes les creatures pour apprendre quelque nouvelle du bien que nous cherchons, il falloit, comme j'ai déjà dit ailleurs, que cette sagesse se présentât devant nous sans toutefois sortir hors de nous, afin de nous apprendre par des paroles sensibles, & par des exemples convaincans, le chemin pour arriver à la vraie félicité. Dieu imprime sans cesse en nous un

CHAP.
VI.

amour naturel pour lui , afin que nous l'aimions sans cesse , & par ce même mouvement d'amour nous nous éloignons sans cesse de lui , en courant de toutes les forces qu'il nous donne vers les biens sensibles qu'il nous défend. Ainsi voulant être aimé de nous , il falloit qu'il se rendît sensible & se présentât devant nous , pour arrêter par la douceur de sa grace toutes nos vaines agitations & pour commencer notre guérison par des sentimens ou des délectations semblables aux plaisirs prévenans qui avoient commencé notre maladie.

Ainsi je ne prétends pas que les hommes puissent facilement découvrir par la force de leur esprit toutes les regles de la morale qui sont nécessaires au salut , & encore moins qu'ils puissent agir selon leur lumière ; car leur cœur est encore plus corrompu que leur esprit. Je dis seulement que s'ils n'admettent que des principes évidens , & que s'ils raisonnent conséquemment sur ces principes , ils découvriront les mêmes veritez que nous apprenons dans l'Evangile : parce que c'est la même sagesse qui parle immédiatement par elle-même à ceux qui découvrent la verité dans l'évidence des raisonnemens , & qui parle par les saintes Ecritures à ceux qui en prennent bien le sens.

Il faut donc étudier la morale dans l'Evangile , pour s'épargner le travail de la méditation , & pour apprendre avec certitude les loix selon lesquelles nous devons régler nos mœurs. Pour ceux qui ne se contentent point de la certitude , à cause qu'elle ne fait que convaincre l'esprit sans l'éclairer, ils doivent méditer avec soin sur ces loix & les déduire de leurs principes naturels , afin de connoître par la raison avec évidence ce qu'ils sçavoient déjà par la foi avec une entière certitude. C'est ainsi qu'ils se convaincront , que l'Evangile est le plus solide de tous les livres : que JESUS-CHRIST connoissoit parfaitement la maladie & le désordre de la nature : qu'il y a remédié de la manière la plus utile pour nous , & la plus

plus digne de lui qui se puisse concevoir : mais que CHAP.
VI.
les lumières des Philosophes ne sont que d'épaisses ténèbres ; que leurs vertus les plus éclatantes ne sont qu'un orgueil insupportable ; en un mot qu'Aristote , Senèque , & les autres ne sont que des hommes pour ne rien dire davantage.

CHAPITRE VII.

CHAP.
VII.

De l'usage de la première regle qui regarde les questions particulières.

NOUS nous sommes suffisamment arrêtez à expliquer la regle générale de la Méthode , qui regarde principalement le sujet de nos études , & à faire voir que M. Descartes l'a suivie exactement dans son système du monde , & qu'Aristote & ses sectateurs ne l'ont point observée. Il est maintenant à propos de descendre aux regles particulières , qui sont nécessaires pour résoudre toute sorte de questions.

Les questions que l'on peut former sur toute sorte de sujets sont de plusieurs especes , dont il n'est pas facile de faire le dénombrement : mais voici les principales. Quelquefois on cherche les causes inconnues de quelques effets connus : quelquefois on cherche les effets inconnus par leurs causes connues. Le feu brûle & dissipe le bois : on en cherche la cause. Le feu consiste dans un tres-grand mouvement des parties du feu : on veut sçavoir quels effets ce mouvement est capable de produire , s'il peut durcir la bouë , fondre le fer , &c.

Quelquefois on cherche la nature d'une chose par ses propriétés : quelque-fois on cherche les propriétés d'une chose , dont on connoît la nature. On sçait ou l'on suppose , que la lumière se transmet en un instant , que cependant elle se réfléchit & se réunit par le moyen d'un miroir concave , en sorte qu'elle dis-

lippe ou qu'elle fond les corps les plus solides; & l'on veut se servir de ces propriétés pour en découvrir la nature. On sçait au contraire que tous les espaces, qui sont depuis la terre jusques au Ciel, sont pleins de petits corps sphériques extrêmement agitez, & qui tendent sans cesse à s'éloigner du Soleil: & l'on veut sçavoir si l'effort de ces petits corps se pourra transmettre en un instant, & s'ils doivent en se refléchissant d'un miroir concave, se réunir, & dissiper ou fondre les corps les plus solides.

Quelquefois on cherche toutes les parties d'un tout: quelquefois on cherche un tout par ses parties. On cherche toutes les parties inconnues d'un tout connu; lors qu'on cherche toutes les parties *aliquotes* d'une nombre, toutes les *racines* d'une *équation*, tous les angles droits que contient une figure, &c. Et l'on cherche un tout inconnu dont toutes les parties sont connues, lors qu'on cherche la somme de plusieurs nombres, l'aire de plusieurs figures, la capacité de plusieurs vases: ou un tout dont une partie est connue, & dont les autres quoi qu'inconnues, renferment quelque rapport connu avec ce qui est inconnu: comme lors qu'on cherche quel est le nombre dont on a une partie connue 15, & dont l'autre qui le compose, est la moitié ou le tiers du nombre inconnu: ou lors qu'on cherche un nombre inconnu qui soit égal à 15, & à deux fois la racine de ce nombre inconnu.

Enfin on cherche quelquefois si certaines choses sont égales ou semblables à d'autres, ou de combien elles sont inégales ou différentes. On veut sçavoir si Saturne est plus grand que Jupiter, ou à peu près de combien: si l'air de Rome est plus chaud que celui de Marseille, ou de combien.

Ce qui est général dans toutes les questions, c'est qu'on ne les forme que pour connoître quelque vérité: & parce que toutes les veritez ne sont que des rapports, on peut dire généralement que dans toutes les questions, on ne recherche que la connoissance

ce de quelques rapports, soit de rapports entre les choses, soit de rapports entre les idées, soit de rapports entre les choses & leurs idées. CHAP. VII.

Il y a des rapports de plusieurs especes, il y en a entre la nature des choses, entre leur grandeur, entre leurs parties, entre leurs attributs, entre leurs qualitez, entre leurs effets, entre leurs causes, &c. Mais on peut les reduire tous à deux, sçavoir à des rapports de *grandeur*, & à des rapports de *qualité*; en appellant rapports de *grandeur*, tous ceux qui sont entre les choses considérées comme capables du plus & du moins; rapports de *qualité* tous les autres. Ainsi l'on peut dire que toutes les questions tendent à découvrir quelques rapports soit de grandeur, soit de qualité.

La premiere & la principale de toutes les regles est qu'il faut connoître tres-distinctement l'état de la question qu'on se propose de résoudre, & avoir des idées de ses termes assez distinctes, pour les pouvoir comparer & pour en reconnoître ainsi les rapports inconnus.

Il faut donc premierement appercevoir tres-clairement le rapport inconnu que l'on y cherche: car il est évident que si l'on n'avoit point de marque certaine pour reconnoître ce rapport inconnu lors qu'on le chercheroit, ou lors qu'on l'auroit troué, ce seroit en vain qu'on le chercheroit.

Secondement, il faut autant qu'on le peut, se rendre distinctes les idées qui répondent aux termes de la question, en ôtant l'équivoque des termes; & claires, en les considérant avec toute l'attention possible: Car si ces idées sont si confuses & si obscures; qu'on ne puisse faire les comparaisons nécessaires pour découvrir les rapports que l'on cherche, l'on n'est point encore en état de résoudre la question.

En troisième lieu, il faut considérer avec toute l'attention possible les conditions exprimées dans une question, s'il y en a quelques-unes: parce que sans cela, l'on n'entend que confusément l'état de

cette question ; outre que les conditions marquent ordinairement la voie pour la résoudre. De sorte que lors qu'on a une fois bien conçu l'état d'une question & ses conditions , on sçait & ce qu'on cherche , & quelquefois mêmes par où il s'y faut prendre pour le découvrir.

Il est vrai qu'il n'y a pas toujours quelques conditions exprimées dans les questions : mais c'est que ces questions sont indéterminées , & que l'on peut les résoudre en plusieurs manières , comme si on demandoit un nombre quarré , un triangle , &c. sans rien spécifier davantage : ou bien c'est que celui qui les propose ne sçait point les moyens de les résoudre , ou qu'il les cache à dessein d'embarasser : comme si on demandoit que l'on trouvât deux moyennes proportionnelles entre deux lignes , sans ajoûter par l'intersection du cercle & de la Parabole , ou du cercle & de l'Ellipse , &c.

Il est donc absolument nécessaire que la marque par laquelle on connoît ce qu'on cherche , soit fort distincte , qu'elle ne soit point équivoque , & qu'elle ne puisse désigner que ce que l'on cherche : autrement on ne pourroit s'assurer d'avoir résolu la question proposée. De même il faut avoir soin de retrancher de la question toutes les conditions qui l'embarassent , & sans lesquelles elle subsiste dans son entier ; car elles partagent inutilement la capacité de l'esprit. Et même on ne connoît point encore distinctement l'état d'une question , lorsque les conditions qui l'accompagnent sont inutiles.

Si l'on proposoit par exemple une question en ces termes : faire en sorte qu'un homme étant arrosé de quelques liqueurs & couvert d'une couronne de fleurs , ne puisse demeurer en repos , quoi qu'il ne voye rien qui soit capable de l'agiter. Il faut sçavoir si le mot d'homme n'est point métaphorique : si le mot de repos n'est point équivoque , s'il n'est point pris par rapport au mouvement local , ou par rapport aux passions , comme ces paroles *quoiqu'il*
ne

ne voye rien qui soit capable de l'agiter, semblent le
 marquer. Il faut sçavoir si les conditions, *étant ar-
 rosé de quelque liqueur, & couvert d'une couronne de
 fleurs*, sont essentielles. Ensuite l'état de cette que-
 stion ridicule & indéterminée étant clairement con-
 nu, l'on pourra facilement la résoudre, en disant
 qu'il n'y a qu'à mettre un homme dans un vaisseau
 selon les conditions exprimées dans la question.

L'adresse de ceux qui proposent de semblables
 questions est d'y joindre des conditions qui semblent
 être nécessaires quoiqu'elles ne le soient pas, afin de
 tourner l'esprit de ceux à qui ils les proposent, vers
 des choses inutiles pour la résoudre. Comme dans
 cette question, que les servantes font d'ordinaire aux
 enfans. J'ai vû, leur disent elles, des chasseurs, ou
 plutôt des pêcheurs qui emportoient avec eux ce
 qu'ils ne prenoient pas, & qui jettoient dans l'eau
 ce qu'ils prenoient. L'esprit, étant préoccupé de
 l'idée de pêcheurs qui pêchent du poisson, il ne
 peut concevoir ce que l'on veut dire : & toute la dif-
 ficulté qu'il y a pour résoudre cette question badine,
 vient de ce qu'on ne la conçoit pas clairement, &
 qu'on ne pense pas que des chasseurs & des pêcheurs
 aussi bien que d'autres hommes cherchent quelque-
 fois dans leurs habits certains petits animaux qu'ils
 rejettent s'ils les attrapent, & qu'ils emportent avec
 eux s'ils ne peuvent les attraper.

Quelquesfois aussi l'on ne met pas dans les que-
 stions toutes les conditions nécessaires pour les ré-
 soudre : & cela les rend pour le moins aussi difficiles,
 que lorsque l'on en joint d'inutiles, comme dans
 celle-ci. Rendre un homme immobile sans le lie-
 ner : ou plutôt ayant mis le petit doigt d'un
 homme dans l'oreille de ce même homme, le ren-
 dre par cette posture comme immobile, en sorte
 qu'il ne puisse sortir du lieu où on l'aura mis, jusqu'à
 ce qu'il ôte son petit doigt de son oreille. Cela pa-
 roît impossible d'abord, & cela l'est en effet : car on
 peut fort bien marcher quoique l'on ait le petit doigt

dans l'oreille. Aussi y manque-t-il encore une condition, qui ôteroit toute la difficulté, si elle étoit exprimée. Cette condition est, que l'on doit faire embrasser quelque colonne de lit ou quelque chose de semblable à celui qui met son petit doigt dans son oreille, en sorte que cette colonne soit enfermée entre son bras & son oreille : car il ne pourra sortir de sa place sans se débarasser, & tirer son doigt de son oreille. L'on n'ajoute point pour une condition de la question, qu'il y a encore quelqu'autre chose à faire, afin que l'esprit ne s'arrête point à le chercher, & qu'on ne puisse ainsi le découvrir. Mais ceux qui entreprennent de résoudre ces sortes de questions doivent faire toutes les demandes nécessaires pour s'éclaircir du point où consiste la difficulté.

Ces questions arbitraires semblent être badines, & elles le sont en effet en un sens, car on n'apprend rien lorsqu'on les résout. Cependant elles ne sont pas si différentes des questions naturelles, qu'on pourroit peut-être se l'imaginer. Il faut faire à-peu-près les mêmes choses pour résoudre les unes & les autres. Car si l'adresse ou la malice des hommes rend les questions arbitraires embarrassantes & difficiles à résoudre, les effets naturels sont aussi par leur nature environnez d'obscuritez & de ténèbres. Et il faut dissiper ces ténèbres par l'attention de l'esprit, & par des expériences qui sont des especes de demandes que l'on fait à l'Auteur de la nature : de même qu'on ôte les équivoques & les circonstances inutiles des questions arbitraires par l'attention de l'esprit, & par les demandes adroites que l'on fait à ceux qui nous les proposent. Expliquons ces choses par ordre d'une manière plus sérieuse & plus instructive.

Il y a un tres-grand nombre de questions qui semblent tres-difficiles, parce qu'on ne les entend pas, & qui devroient plutôt passer pour des axiomes, qui auroient pourtant besoin de quelque explication, que pour de veritables questions : car il me semble qu'on

ne doit pas mettre au nombre des questions, certaines propositions qui sont incontestables, lorsqu'on en conçoit les termes. CHAP. VII.

Où demande par exemple comme une question difficile à résoudre, si l'ame est immortelle: parce que ceux qui font cette question, ou qui prétendent la résoudre, n'en conçoivent pas distinctement les termes. Comme les mots d'*ame* & d'*immortel* signifient différentes choses, & qu'ils ne savent comment ils l'entendent, ils ne peuvent résoudre si l'ame est immortelle: car ils ne savent précisément ni ce qu'ils demandent ni ce qu'ils cherchent.

Par ce mot *ame* on peut entendre une substance qui pense, qui veut, qui sent, &c. On peut prendre l'ame pour le mouvement ou la circulation du sang, & pour la configuration des parties du corps: enfin on peut prendre l'ame pour le sang même & les esprits animaux. De même par ce mot *immortel*, on entend ce qui ne peut périr par les forces ordinaires de la nature: ou bien ce qui ne peut changer: ou enfin ce qui ne peut se corrompre, ni se dissiper comme une vapeur ou de la fumée. Ainsi supposé que l'on prenne les mots, d'*ame* & d'*immortel*, en quelqu'une de ces significations, la moindre attention d'esprit fera juger si elle est immortelle, ou si elle ne l'est pas.

Car premièrement, il est clair que l'*ame* prise dans le premier sens, c'est-à-dire pour une substance qui pense, est immortelle, si l'on prend aussi *immortel* dans le premier sens, & pour ce qui ne peut périr par les forces ordinaires de la nature: car il n'est pas même concevable qu'aucune substance puisse devenir rien: Il faut recourir à une puissance de Dieu toute extraordinaire pour concevoir que cela soit possible.

Secondement, l'ame est immortelle, si l'on prend *immortel* dans le second sens, & pour ce qui ne peut se corrompre, ni se résoudre en vapeur ou en fumée: car il est évident que ce qui ne peut se diviser

CHAP.
VII.

en une infinité de parties, ne peut se corrompre ou se résoudre en vapeur.

3. L'ame n'est point immortelle, en prenant *immortel* dans le troisième sens, & pour ce qui ne peut changer : car nous avons assez de preuves convaincantes des changemens de nôtre ame : que tantôt elle sent de la douleur, & tantôt du plaisir, qu'elle veut quelquefois certaines choses, & qu'elle cesse de les vouloir : qu'étant unie au corps elle en peut être séparée ; &c.

Si l'on prend le mot d'ame dans quelqu'autre signification, il sera de même très-facile de voir si elle est immortelle, en prenant le mot d'immortel en un sens fixe & arrêté. De sorte que ce qui rend ces questions difficiles, c'est qu'on ne les conçoit pas distinctement, & que les termes qui les expriment, sont équivoques : Si bien qu'elles ont plutôt besoin d'explication que de preuve.

Il est vrai qu'il y a quelques personnes assez stupides, & quelques autres assez imaginatives, pour prendre sans cesse l'ame pour une certaine configuration des parties du cerveau, & pour le mouvement des esprits : & il est certainement impossible de prouver à ces sortes de gens, que l'ame est immortelle & qu'elle ne peut périr : car il est au contraire évident que l'ame prise au sens qu'ils l'entendent, est mortelle. Ainsi ce n'est point une question qu'il soit difficile de résoudre, mais c'est une proposition qu'il est difficile de faire entendre à des gens, qui n'ont point les mêmes idées que nous, & qui font tous leurs efforts pour ne les point avoir & pour s'aveugler.

Lors donc qu'on demande si l'ame est immortelle, ou quelque autre question que ce soit, il faut d'abord ôter l'équivoque des termes, & sçavoir en quel sens on les prend, afin de concevoir distinctement l'état de la question : & si ceux qui la proposent ne sçavent comment ils l'entendent, il faut les interroger pour les éclairer & pour les déterminer.

Si en les interrogeant on reconnoît que leurs idées CHAP. VII.
ne s'accoutument point avec les nôtres, il est

inutile de leur répondre. Car, que répondre à un homme qui s'imagine qu'un delir par exemple n'est autre chose que le mouvement de quelques esprits; qu'une pensée n'est qu'une trace ou qu'une image que les objets ou les esprits ont formée dans le cerveau; & que tous les raisonnemens des hommes ne consistent que dans la différente situation de quelques petits corps, qui s'arrangent diversement dans la tête? Lui répondre que l'ame prise dans le sens qu'il l'entend, est immortelle, c'est le tromper ou se rendre ridicule dans son esprit: mais lui répondre qu'elle est mortelle, c'est en un sens le confirmer dans une erreur de tres-grande conséquence. Il ne faut donc point lui répondre, mais seulement tâcher de le faire rentrer en lui-même, afin qu'il reçoive les mêmes idées que nous, de celui qui est seul capable de l'éclairer.

C'est encore une question qui paroît assez difficile à résoudre, sçavoir si les bêtes ont une ame: cependant lors qu'on ôte l'équivoque, elle ne paroît plus fort difficile; & la plupart de ceux qui pensent qu'elles en ont, sont, sans le sçavoir, du sentiment de ceux qui pensent qu'elles n'en ont pas.

L'on peut prendre l'ame pour quelque chose de corporel répandu par tout le corps, qui lui donne le mouvement & la vie, ou bien pour quelque chose de spirituel. Ceux qui disent que les animaux n'ont point d'ame, l'entendent dans le second sens: car jamais homme ne nia qu'il y eût dans les animaux quelque chose de corporel, qui fût le principe de leur vie ou de leur mouvement, puisqu'on ne peut même le nier des montres. Ceux au contraire qui assurent que les animaux ont des ames l'entendent dans le premier sens; car il y en a peu qui croient que les animaux ayent une ame spirituelle & indivisible. De sorte que les Péripatéticiens & les Cartésiens croient que les bêtes ont une ame, c'est-à-dire un

principe corporel de leur mouvement : & les uns & les autres croient qu'elles n'en ont point, c'est-à-dire qu'il n'y a rien en elles de spirituel & d'indivisible.

Ainsi la difference qu'il y a entre les Péripateticiens & ceux que l'on appelle Cartésiens, n'est pas en ce que les premiers croient que les bêtes ont des ames, & que les autres ne le croient pas : mais seulement en ce que les premiers croient que les animaux sont capables de sentir de la douleur, du plaisir, de voir les couleurs, d'entendre les sons, & d'avoir généralement toutes les sensations & toutes les passions que nous avons ; & que les Cartésiens croient le contraire. Les Cartésiens distinguent les mots de sentiment pour en ôter l'équivoque. Car, par exemple ils disent, que lorsqu'on est trop proche du feu, les parties du bois viennent heurter contre la main ; qu'elles en ébranlent les fibres ; que cet ébranlement se communique jusqu'au cerveau, qu'il détermine les esprits animaux, qui y sont contenus, à se répandre dans les parties extérieures du corps d'une manière propre pour le faire retirer. Ils demeurent d'accord, que toutes ces choses ou de semblables se peuvent rencontrer dans les animaux, & qu'elles s'y rencontrent effectivement parce qu'elles ne sont que des propriétés de corps. Et les Péripateticiens en conviennent.

Les Cartésiens disent de plus, que dans les hommes l'ébranlement des fibres du cerveau est accompagné du sentiment de chaleur, & que le cours des esprits animaux vers le cœur & vers les viscères est suivi de la passion de haine ou d'aversion : mais ils nient que ces sentiments & ces passions de l'ame se rencontrent dans les bêtes. Les Péripateticiens assurent au contraire que les bêtes sentent aussi bien que nous cette chaleur ; qu'elles ont comme nous de l'aversion pour tout ce qui les incommode ; & généralement qu'elles sont capables de tous les sentiments & de toutes les passions que nous ressentons. Les Cartésiens ne pensent pas que les bêtes sentent de la
douleur

douleur ou du plaisir, ni qu'elles aiment ou qu'elles haïssent aucune chose: parce qu'ils n'admettent rien que de matériel dans les bêtes, & qu'ils ne croient pas que les sentimens ni les passions soient des propriétés de la matière telle qu'elle puisse être. Quelques Péripateticiens au contraire pensent que la matière est capable de sentiment & de passion, lorsqu'elle est, disent-ils, subtilisée; que les bêtes peuvent sentir par le moyen des esprits animaux, c'est-à-dire par le moyen d'une matière extrêmement subtile & délicate; & que l'ame mêmes n'est capable de sentiment & de passion qu'à cause qu'elle est unie à cette matière.

Ainsi pour résoudre la question si les bêtes ont une ame, il faut rentrer en soi-même, & considérer avec toute l'attention dont on est capable, l'idée que l'on a de la matière. Et si l'on conçoit que la matière figurée d'une telle manière, comme en carré, en rond, en ovale, soit de la douleur, du plaisir, de la chaleur, de la couleur, de l'odeur, du son, &c: on peut assurer que l'ame des bêtes toute matérielle qu'elle soit est capable de sentir. Si on ne le conçoit pas, il ne le faut pas dire, car il ne faut assurer que ce que l'on conçoit. De même si l'on conçoit que de la matière agitée de bas en haut, de haut en bas, en ligne circulaire, spirale, parabolique, elliptique, &c; soit un amour, une haine, une joie, une tristesse, &c, on peut dire que les bêtes ont les mêmes passions que nous: si on ne le voit pas, il ne le faut pas dire, à moins qu'on ne veuille parler sans sçavoir ce qu'on dit. Mais je pense pouvoir assurer qu'on ne croira jamais qu'aucun mouvement de matière puisse être un amour ou une joie, pourvu que l'on y pense sérieusement. De sorte que pour résoudre cette question, si les bêtes sentent, il ne faut qu'avoir soin d'en ôter l'équivoque, comme font ceux, qu'on se plaît à appeller Cartésiens; car on la réduira ainsi à une question si simple, qu'une médiocre attention d'esprit suffira pour la résoudre.

CHAP.
VII.

L. 4. de
anima
& ejus
origine
Chap.
23. L. de
quantita-
te ani-
mae &
ailleurs

Il est vrai que saint Augustin, supposant selon le préjugé commun à tous les hommes que les bêtes ont une ame, au moins n'ai-je point lû qu'il l'ait jamais examiné sérieusement dans ses ouvrages, ni qu'il l'ait revoqué en doute, & s'apercevant bien qu'il y a contradiction de dire qu'une ame ou une substance qui pense, qui sent, qui desire, &c, soit matérielle, il a crû que l'ame des bêtes étoit effectivement spirituelle & indivisible. Il a prouvé par des raisons très-évidentes que toute ame, c'est-à-dire tout ce qui sent, qui imagine, qui craint, qui desire, &c, est nécessairement spirituel : mais je n'ai point remarqué qu'il ait eu quelque raison d'assurer que les bêtes ont des ames. Il ne se met pas même en peine de le prouver, parce qu'il y a bien de l'apparence que de son tems, il n'y avoit presque personne qui en doutât.

Présentement qu'il y a des gens qui tâchent de se délivrer entièrement de leurs préjugés, & qui revoquent en doute toutes les opinions qui ne sont point appuyées sur des raisonnemens clairs & démonstratifs, on commence à douter si les animaux ont une ame capable des mêmes sentimens & des mêmes passions que les nôtres, Mais il se trouve toujours plusieurs défenseurs des préjugés, qui prétendent prouver que les bêtes sentent, veulent, pensent, & raisonnent même comme nous, quoique d'une manière beaucoup plus imparfaite.

Les chiens, disent-ils, connoissent leurs maîtres, ils les aiment, ils souffrent avec patience les coups qu'ils en reçoivent, parce qu'ils jugent qu'il leur est avantageux de ne les point abandonner : mais pour les étrangers il les haïssent de telle sorte qu'ils ne peuvent même souffrir d'en être caressez. Tous les animaux ont de l'amour pour leurs petits, & ces oiseaux qui font leurs nids à l'extrémité des branches, sont assez connoître qu'ils appréhendent que certains animaux ne les dévorent : ils jugent que ces branches sont trop foibles pour porter leurs enne-

mis,

mis, & assez fortes pour soutenir leurs petits & leurs nids tout ensemble. Il n'y a pas jusques aux araignées & jusques aux plus vils insectes qui ne donnent des marques qu'il y a quelque intelligence qui les anime : car on ne peut s'empêcher d'admirer la conduite d'un animal, qui tout aveugle qu'il est, trouve moyen d'en surprendre dans ses filers d'autres qui ont des yeux & des ailes, & qui sont assez hardis pour attaquer les plus gros animaux que nous voyions.

Il est vrai que toutes les actions que font les bêtes, marquent qu'il y a une intelligence ; car tout ce qui est réglé le marque. Une montre même le marque : il est impossible que le hazard en compose les rouës, & il faut que ce soit une intelligence qui en ait réglé les mouvemens. On plante une graine à contresens, les racines qui sortoient hors de la terre, s'y enfoncent d'elles-mêmes ; & le germe qui étoit tourné vers la terre, se détourne aussi pour en sortir : cela marque une intelligence. Cette plante se nouë d'espace en espace pour se fortifier, elle couvre sa graine d'une peau qui la conserve : elle l'environne de piquans pour la défendre : cela marque une intelligence. Enfin tout ce que nous voyons que font les plantes aussi bien que les animaux, marque certainement une intelligence. Tous les véritables Cartésiens l'accordent. Mais tous les véritables Cartésiens distinguent, car ils ôtent autant qu'ils peuvent l'équivoque des termes.

Les mouvemens des bêtes & des plantes marquent une intelligence : mais cette intelligence n'est point de la matière : elle est distinguée des bêtes, comme celle qui arrange le rouës d'une montre, est distinguée de la montre. Car enfin cette intelligence paroît infiniment sage, infiniment puissante, & la même qui nous a formé dans le sein de nos meres, & qui nous donne l'accroissement auquel nous ne pouvons par tous les efforts de nôtre esprit & de nôtre volonté ajouter une coudée. Ainsi dans les animaux

CHAP.
VII.

maux il n'y a ni intelligence ni ame , comme on l'entend ordinairement. Ils mangent sans plaisir, ils crient sans douleur, ils croissent sans le sçavoir: ils ne craignent rien, ils ne connoissent rien: & s'ils agissent d'une manière qui marque intelligence, c'est que Dieu les ayant faits pour les conserver, il a formé leur corps de telle façon qu'ils évitent machinalement & sans crainte, tout ce qui est capable de les détruire. Autrement il faudroit dire qu'il y a plus d'intelligence dans le plus petit des animaux, ou mêmes dans une seule graine que dans le plus spirituel des hommes: car il est constant qu'il y a plus de différentes parties, & qu'ils y produit plus de mouvemens reglez, que nous ne sommes capables d'en connoître.

Mais comme les hommes sont accoutumez à confondre toutes choses, & qu'ils s'imaginent que leur ame produit dans leurs corps presque tous les mouvemens & tous les changemens qui lui arrivent; ils attachent faussement au mot d'ame l'idée de productrice & de conservatrice du corps. Ainsi pensant que leur ame produit en eux tout ce qui est absolument nécessaire à la conservation de leur vie quoiqu'elle ne sçache pas mêmes comment le corps qu'elle anime est composé; ils jugent qu'il faut nécessairement qu'il y ait une ame dans les bêtes pour y produire tous les mouvemens & tous les changemens qui leur arrivent, à cause qu'ils sont assez semblables à ceux qui se font dans notre corps. Car les bêtes s'engendrent, se nourrissent, se fortifient comme notre corps: elles boivent, mangent, dorment comme nous: parce que nous sommes entièrement semblables aux bêtes par le corps, & que toute la différence qu'il y a entre nous & elles, c'est que nous avons une ame & qu'elles n'en ont pas. Mais l'ame que nous avons ne forme point notre corps, elle ne digère point nos alimens, elle ne donne point le mouvement & la chaleur à notre sang: Elle sent, elle veut, elle raisonne. Elle anime le corps en ce qu'elle

qu'elle a des sentimens & des passions qui ont rapport à lui. Ce n'est point qu'elle se répande dans nos membres pour leur communiquer le sentiment & la vie, car nôtre corps ne peut rien recevoir de ce qui se rencontre dans nôtre esprit. Il est donc clair que la raison pour laquelle on ne sçauoit résoudre la plupart des questions, c'est qu'on ne distingue pas, & qu'on ne pense pas mêmes à distinguer différentes choses qu'un même mot signifie.

Ce n'est pas que l'on ne s'avise quelquefois de distinguer : Mais souvent on le fait si mal, qu'au lieu d'ôter l'équivoque des termes par les distinctions que l'on donne, on ne fait que les rendre plus obscurs. Par exemple, lors qu'on demande, si le corps vit, comment il vit, & de quelle manière l'ame raisonnable l'anime, si les esprits animaux, le sang, & les autres humeurs vivent, si les dents, les cheveux, les ongles sont animez, &c. On distingue les mots de vivre & d'être animé, en vivre ou être animé d'une ame raisonnable, ou d'une ame sensitive, ou d'une ame végétative. Mais cette distinction ne fait que confondre l'état de la question, car ces mots ont eux-mêmes besoin d'explication, & peut-être même, que les deux derniers, ame *végétative*, ame *sensitive* sont inexplicables & incompréhensibles de la manière qu'on l'entend ordinairement.

Mais, si l'on veut attacher quelque idée claire & distincte au mot de vie, on peut dire que la vie de l'ame est la connoissance de la vérité & l'amour du bien, ou plutôt que sa pensée est sa vie : & que la vie du corps consiste dans la circulation du sang & dans le juste temperament des humeurs, ou plutôt que la vie du corps est le mouvement de ses parties propre pour sa conservation. Et alors les idées attachées au mot de vie étant claires, il sera assez évident. 1. que l'ame ne peut communiquer sa vie au corps, car elle ne peut le faire penser. 2. qu'elle ne peut lui donner la vie par laquelle il se nourrit, il croît, &c, puis qu'elle ne sçait pas mêmes ce qu'il faut

CHAP.
VII.

faut faire pour digérer ce que l'on mange. 3. elle ne peut le faire sentir, puisque la matière est incapable de sentiment, &c. On peut enfin résoudre sans peine toutes les autres questions que l'on peut faire sur ce sujet, pourvu que les termes qui les énoncent, réveillent des idées claires : & il est impossible de les résoudre, si les idées des termes qui les expriment, sont confuses & obscures.

Cependant il n'est pas toujours absolument nécessaire d'avoir des idées, qui représentent parfaitement les choses dont on veut examiner les rapports : il suffit souvent d'en avoir une connoissance imparfaite ou commencée, parce que souvent l'on ne recherche point d'en connoître exactement les rapports. J'explique ceci.

Il y a des veritez ou des rapports de deux sortes : il y en a d'exactly connus, & d'autres que l'on ne connoît qu'imparfaitement. On connoît exactement le rapport entre un tel quarré & un tel triangle, mais on ne connoît qu'imparfaitement le rapport qui est entre Paris & Orleans : on sçait que le quarré est égal au triangle, ou qu'il en est double, triple, &c, mais on sçait seulement que Paris est plus grand qu'Orleans, sans sçavoir au juste de combien.

De plus entre les connoissances imparfaites, il y en a d'une infinité de degrez, & même toutes ces connoissances ne sont imparfaites que par rapport aux connoissances plus parfaites. Par exemple on sçait parfaitement que Paris est plus grand que la Place Royale : & cette connoissance n'est imparfaite que par rapport à une connoissance exacte, selon laquelle on sçauroit au juste de combien Paris est plus grand que cette place qu'il renferme.

Ainsi il y a des questions de plusieurs sortes, 1. Il y en a dans lesquelles on recherche une connoissance parfaite de tous les rapports exacts, que deux ou plusieurs choses ont entr'elles.

2. Il y en a dans lesquelles on recherche la connoissance

noissance parfaite de quelque rapport exact qui est entre-deux ou plusieurs choses. CHAP. VII.

3. Il y en a dans lesquelles on recherche une connoissance parfaite de quelque rapport assez approchant du rapport exact, qui est entre-deux ou plusieurs choses.

4. Il y en a dans lesquelles on recherche seulement de reconnoître un rapport assez vague & indéterminé.

Il est évident, 1. Que pour résoudre des questions du premier genre, & pour connoître parfaitement tous les rapports exacts de grandeur & de qualité qui sont entre deux ou plusieurs choses, il en faut avoir des idées distinctes qui les représentent parfaitement, & comparer ces choses selon toutes les manières possibles. On peut par exemple résoudre toutes les questions qui tendent à découvrir les rapports exacts qui sont entre 2 & 8, parce que 2 & 8 étant exactement connus, on peut les comparer ensemble en toutes les manières nécessaires, pour en reconnoître les rapports exacts de grandeur ou de qualité. On peut sçavoir que 8 est quadruple de 2, que 8 & 2 sont des nombres pairs, que 8 & 2 ne sont point des nombres quarrés.

Il est clair en second lieu que pour résoudre des questions du second genre, & pour connoître exactement quelque rapport de grandeur ou de qualité qui est entre deux ou plusieurs choses, il est nécessaire & il suffit d'en connoître tres-distinctement les faces, selon lesquelles on doit les comparer pour en découvrir le rapport que l'on cherche. Par exemple pour résoudre quelques-unes des questions qui tendent à découvrir quelques rapports exacts entre 4 & 16, comme que 4 & 16 sont des nombres pairs & des nombres quarrés, il suffit de sçavoir exactement que 4 & 16 se peuvent diviser sans fraction par la moitié, & que l'un & l'autre est le produit d'un nombre multiplié par lui-même, & il est inutile d'examiner quelle est leur véritable grandeur. Car il est

CHAP.
VII.

est évident que pour reconnoître les rapports exacts de qualité qui sont entre les choses, il suffit d'avoir une idée très-distincte de leur qualité sans penser à leur grandeur, & que pour reconnoître leurs rapports exacts de grandeur, il suffit de connoître exactement leur grandeur sans rechercher leur véritable qualité.

Il est clair en troisième lieu que pour résoudre des questions du troisième genre, & pour connoître quelque rapport assez approchant du rapport exact qui est entre deux ou plusieurs choses, il suffit d'en connoître à peu-près les faces ou les côtes, selon lesquelles on doit les comparer, pour découvrir le rapport approchant que l'on cherche, soit de grandeur, soit de qualité. Par exemple, je puis sçavoir évidemment que $\sqrt{8}$ est plus grand que 2, parce que je puis sçavoir à peu près la véritable grandeur de $\sqrt{8}$, mais je ne puis connoître de combien $\sqrt{8}$ est plus grand que 2, parce que je ne puis connoître exactement la véritable grandeur de $\sqrt{8}$.

Enfin il est évident que pour résoudre des questions du quatrième genre, & pour découvrir des rapports vagues & indéterminez, il suffit de connoître les choses d'une manière proportionnée au besoin que l'on a de les comparer pour découvrir les rapports que l'on cherche. De sorte qu'il n'est pas toujours nécessaire pour résoudre toutes sortes de questions, d'avoir des idées très-distinctes de leurs termes, c'est-à-dire de connoître parfaitement les choses que leurs termes signifient. Mais il est nécessaire de les connoître d'autant plus exactement, que les rapports qu'on tâche de découvrir, sont plus exacts & en plus grand nombre. Car comme nous venons de voir, il suffit dans les questions imparfaites d'avoir des idées imparfaites des choses que l'on considère, afin de résoudre ces questions parfaitement, c'est-à-dire selon ce qu'elles contiennent. Et l'on peut même résoudre fort bien des questions, quoique l'on n'ait aucune idée distincte des termes qui

qui les expriment. Car lors qu'on demande si, le feu CHAP.
est capable de fondre du sel, de durcir de la bouë, VII.
de faire évaporer du plomb, & mille autres choses
semblables, on entend parfaitement ces questions, &
l'on peut fort-bien les résoudre, quoiqu'on n'ait au-
cune idée distincte du feu, du sel, de la bouë, &c. Parce
que ceux qui font ces demandes veulent seulement
sçavoir si l'on a quelque expérience sensible, que le
feu ait produit ces effets: C'est pourquoi, selon
les connoissances que l'on a tirées de ses sens, on
leur répond d'une manière capable de les con-
tenter.

CHAPITRE VIII.

CHAP.
VIII.

*Application des autres règles à des questions parti-
culières.*

ILy a des questions de deux sortes, de simples &
de composées. La résolution des premières ne
dépend que de la seule attention de l'esprit aux idées
claires des termes qui les expriment. Les autres ne
se peuvent résoudre que par comparaison à une troi-
sième ou à plusieurs autres idées: on ne peut décou-
vrir les rapports inconnus, qui sont exprimez par
les termes de la question, en comparant immédia-
tement les idées de ces termes, car elles ne peuvent
se joindre ou se comparer. Il faut donc une ou plu-
sieurs idées moyennes afin de faire les comparaisons
nécessaires pour découvrir ces rapports: & observer
exactement que ces idées moyennes soient claires
& distinctes, à proportion que l'on tâche de dé-
couvrir des rapports plus exacts & en plus grand
nombre.

Cette règle n'est qu'une suite de la première, &
elle est d'une égale importance. Car s'il est néces-
saire, pour connoître exactement les rapports des
choses que l'on compare, d'en avoir des idées clai-
res

res & distinctes : il est nécessaire par la même raison de bien connoître les idées moyennes par lesquelles on prétend faire ces comparaisons ; puis qu'il faut connoître distinctement le rapport de la mesure, avec chacune des choses que l'on mesure, pour en découvrir les rapports. Voici des exemples.

Lors qu'on laisse nager librement un petit vase fort léger, dans lequel il y a une pierre d'aiman, si l'on vient à présenter au Pole Septentrional de cet aiman le même Pole d'un autre aiman que l'on tient entre ses mains : aussi-tôt on voit que le premier aiman se retire comme s'il étoit poussé par quelque vent violent. Et l'on desire de sçavoir la cause de cet effet.

Il est assez visible, que pour rendre raison du mouvement de cet aiman, il ne suffit pas de connoître les rapports qu'il a avec l'autre : car quand même on les connoîtroit parfaitement tous, on ne pourroit pas comprendre comment ces deux corps se pourroient pousser sans se rencontrer.

Il faut donc examiner quelles sont les choses que l'on connoît distinctement être capables selon l'ordre de la nature de remuër quelque corps, car il est question de découvrir la cause naturelle du mouvement de l'aiman, qui est certainement un corps. Ainsi il ne faut point recourir à quelque qualité, à quelque forme ou à quelque entité que l'on ne connoît point clairement être capable de remuër les corps, ni mêmes à quelque intelligence : car on ne sçait point avec certitude que les intelligences soient les causes ordinaires des mouvemens naturels des corps, ni mêmes si elles peuvent produire du mouvement.

On sçait évidemment que c'est une loi de la nature, que les corps se remuent les uns les autres, lors qu'ils se rencontrent. Il faut donc tâcher d'expliquer le mouvement de l'aiman par le moyen de quelque corps qui le rencontre. Il est vrai qu'il se peut faire qu'il y ait quelque autre chose qu'un corps qui le remuë : mais si l'on n'a point d'idée distincte de cette chose,

chose, il ne faut point s'en servir comme d'un moyen recevable, pour découvrir ce qu'on cherche, ni pour l'expliquer aux autres. Car ce n'est pas rendre raison d'un effet, que d'en donner pour cause une chose que personne ne conçoit clairement. Il ne faut donc point se mettre en peine s'il n'y a, ou s'il n'y a pas quelque autre cause naturelle du mouvement des corps, que leur mutuelle rencontre: il faut plutôt supposer qu'il n'y en a point, & considérer avec attention quel corps peut rencontrer & remuer cet aimant.

On voit d'abord que ce n'est pas l'aimant qu'on tient en main, puis qu'il ne touche pas celui qui est remué. Mais parce qu'il n'est remué qu'à l'approche de celui qu'on tient en main, & qu'il ne se remue pas de lui-même: on doit conclure, que bien que ce ne soit pas l'aimant qu'on tient qui le remue, ce doit être quelques petits corps qui en sortent, & qui sont poussez par lui vers l'autre aimant.

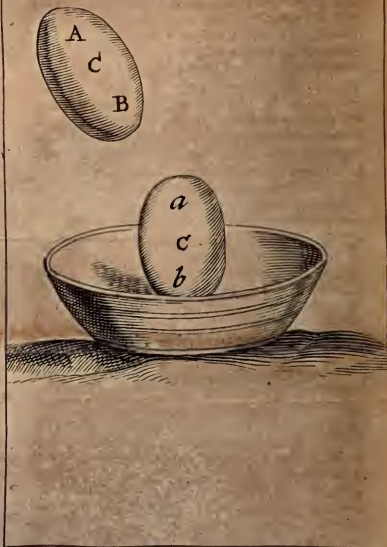
Pour découvrir ces petits corps, il ne faut pas ouvrir les yeux & s'approcher de cet aimant: car les sens imposeroient à la raison, & l'on jugeroit peut-être qu'il ne sort rien de l'aimant; à cause qu'on n'en voit rien sortir. On ne se souviendrait peut-être pas, qu'on ne voit pas les vents mêmes les plus impetueux, ni plusieurs autres corps qui produisent des effets extraordinaires. Il faut se tenir ferme à ce moyen tres-clair & intelligible, & examiner avec soin tous les effets de l'aimant, afin de découvrir comment il peut sans cesse pousser hors de lui ces petits corps, sans qu'il diminue. Car les expériences que l'on fera, découvriront que ces petits corps qui sortent par un côté, rentrent incontinent par l'autre; & elles serviront à expliquer toutes les difficultez que l'on peut former contre la manière de résoudre cette question. Mais il faut bien remarquer qu'on ne devrait pas abandonner ce moyen, quand même on ne pourroit répondre à quelques difficultez appuyées sur l'ignorance où l'on est de beaucoup de choses.

CHAP.
VIII.

Si l'on ne souhaite pas d'examiner, d'où vient que les aimans se repoussent, lorsqu'on leur oppose les mêmes poles : mais plutôt d'où vient qu'ils s'approchent & qu'ils se joignent l'un à l'autre, lorsque l'on présente le pole septentrional de l'un au pole meridional de l'autre, la question sera plus difficile, & un seul moyen ne suffira pas pour la résoudre. Ce n'est point assez de connoître exactement les rapports qui sont entre les poles de ces deux aimans, ni de recourir au moyen que l'on a pris pour la question précédente, car ce moyen semble au contraire empêcher l'effet dont on chercheroit la cause. Il ne faut point aussi recourir à aucune des choses que nous ne connoissons point clairement être les causes naturelles & ordinaires des mouvemens corporels, ni nous delivrer de la difficulté de la question par l'idée vague & indéterminée d'une *qualité occulte* dans les aimans, par laquelle ils s'attirent l'un l'autre; car l'esprit ne peut concevoir qu'un corps en puisse attirer un autre.

L'impenetrabilité des corps fait clairement concevoir que le mouvement se peut communiquer par impulsion, & l'expérience prouve sans aucune obscurité qu'effectivement il se communique par cette voie. Mais il n'y a aucune raison ni aucune expérience qui démontre clairement le mouvement d'*attraction*: car dans les expériences qui semblent les plus propres à prouver cette espece de mouvement, on reconnoît visiblement lorsqu'on en découvre la cause veritable & certaine, que ce qui paroïssoit se faire par attraction, ne se fait que par impulsion. Ainsi il ne faut point s'arrêter à d'autre communication de mouvement qu'à celle qui se fait par impulsion: puisque cette manière est certaine & incontestable, & qu'il y a du moins quelque obscurité dans les autres qu'on pourroit imaginer. Mais, quand on pourroit mêmes démontrer, qu'il y a dans les choses purement corporelles d'autres principes de mouvement que la rencontre des corps; on ne pourroit raisonnablement





rejeter celui-ci. L'on doit même s'y arrêter préféra-
blement à tout autre: puisqu'il est le plus clair & le
plus évident, & qu'il paroît si incontestable, qu'on
ne craint point d'assurer qu'il a été reçu de tous les
peuples & dans tous les tems.

L'expérience fait connoître, qu'un aiman qui na-
ge librement sur l'eau, s'approche de celui qu'on
tient en sa main, lorsqu'on lui présente un certain
côté: il faut donc conclure qu'il est poussé vers lui.
Mais comme ce n'est pas l'aiman que l'on tient qui
pousse celui qui nage, puisque celui qui nage s'ap-
proche de celui que l'on tient, & que cependant ce-
lui qui nage ne se remueroit point, si l'on ne lui pré-
sentoit celui que l'on tient: il est évident qu'il faut
recourir au moins à deux moyens pour expliquer
cette question, si l'on veut la résoudre par le prin-
cipe reçu de la communication des mouvemens.

L'aiman *c* s'approche de l'aiman C: donc l'air
qui l'environne, le pousse, puisqu'il n'y a point
d'autre corps qui le puisse pousser: & c'est-là le
premier moyen. L'aiman *c* ne s'approche qu'à la
présence de l'aiman C: donc il est nécessaire que l'ai-
man C détermine l'air à pousser l'aiman *c*: & c'est-
là le second moyen. Il est évident que ces deux
moyens sont absolument nécessaires. De sorte que
la difficulté est présentement réduite à joindre en-
semble ces deux moyens, ce que l'on peut faire en
deux manières: ou en commençant par quelque
chose de connu dans l'air qui environne l'aiman *c*,
ou en commençant par quelque chose de connu dans
l'aiman C.

Si l'on connoît que les parties de l'air comme cel-
les de tous les corps fluides sont en continuelle agi-
tation, l'on ne pourra douter qu'elles ne heurtent
sans cesse contre l'aiman *c* qu'elles environnent: &
parce qu'elles le heurtent également de tous côtes,
elles ne le poussent pas plus d'un côté que de l'autre,
tant qu'il y a autant d'air d'un côté que de l'autre. Les
choses étant ainsi il est facile de juger que l'aiman C

CHAP.
VIII.

empêche qu'il n'y ait autant de cet air dont nous parlons, vers *a* que vers *b*. Mais cela ne se peut faire qu'en répandant quelques autres corps dans l'espace qui est entre *C* & *c* : il doit donc sortir des petits corps des aimans pour occuper cet espace. Ainsi ces petits corps chassant l'air qui est vers *a*, l'aiman *c* en est moins poussé par ce côté que par l'autre ; & par conséquent il doit s'approcher de l'aiman *C*, puisque tout corps doit se mouvoir du côté d'où il est moins poussé.

Mais si l'aiman *c*, n'avoit vers le pôle *a* plusieurs pores, propres à recevoir les petits corps qui sortent du pôle *B* de l'autre aiman, & trop petits pour recevoir ceux de l'air : il est évident que ces petits corps étant plus agitez que l'air, puis qu'ils le doivent chasser d'entre les aimans, ils pousseroient l'aiman *c* & l'éloigneroient de *C*. Ainsi puisque l'aiman *c* s'approche ou s'éloigne de *C*, lorsqu'on lui présente différens poles ; il est nécessaire de conclure que les poles *a* & *b* de l'aiman *c* sont remplis de pores différens : autrement les petits corps, qui sortent de l'aiman *C* ne passeroient pas librement & sans pousser l'aiman *c* par le côté *a*, & ne le repousseroient point par le côté *b*. Ce que je dis d'un de ces aimans se doit aussi entendre de l'autre.

Il est visible que l'on apprend toujours quelque chose par cette manière de raisonner sur des idées claires & des principes incontestables. Car l'on a découvert que l'air qui environne l'aiman *c*, étoit chassé d'entre les aimans par des corps qui sortent sans cesse de leurs poles, & qui trouvent leur passage libre par un côté, & fermé par l'autre. Et si l'on vouloit découvrir quelle est à peu près la grandeur & la figure des pores de l'aiman par lesquels ces petits corps traversent, il faudroit encore faire d'autres expériences, mais cela nous conduiroit où nous ne voulons pas aller. On peut consulter sur ces questions les principes de la Philosophie de M. Descartes. Je dis seulement, pour répondre à une objection qui

qui frappe d'abord, d'où vient que ces petits corps ne peuvent rentrer par les pores d'où ils sont sortis, qu'outre une certaine figure, comme la canelure des vis que l'on peut supposer dans les pores, capable de produire cet effet, l'inflexion des petites branches qui composent ces pores peut obeïr en un sens, aux petits corps qui les traversent & se hérissier & leur fermer le passage en un autre sens: de sorte qu'il ne faut point être trop surpris de la difference des poles de l'aiman, car cette difference peut être expliquée en bien des manières, & il n'y a de la difficulté qu'à reconnoître la veritable.

Si l'on avoit tâché de résoudre la question que l'on vient d'examiner en commençant par les petits corps, qu'on suppose sortir de l'aiman, C, on auroit trouvé la même chose: & l'on auroit aussi découvert, que l'air est composé d'une infinité de parties, qui sont dans une agitation continuelle, car sans cela il seroit impossible que l'aiman *c* pût s'approcher de l'aiman C. Je ne m'arrête pas à expliquer ceci, parce que cela n'est pas difficile.

Voici une question plus composée que les précédentes, & dans laquelle il faut faire usage de plusieurs regles. On demande quelle peut être la cause naturelle & mécanique du mouvement de nos membres.

L'idée de cause naturelle est claire & distincte, si on l'entend, comme je l'ai expliqué dans la question précédente: mais le terme de mouvement de nos membres est équivoque & confus; car il y a plusieurs sortes de ces mouvemens: il y en a de volontaires, de naturels, & de convulsifs. Il y a aussi différens membres dans le corps de l'homme. Ainsi selon la première regle, j'en dois demander duquel de ces mouvemens, on souhaite de sçavoir la cause. Mais si on laisse la question indéterminée afin que j'en use à mon choix, j'examine la question de cette sorte.

Je considère avec attention les propriétés de ces mouvemens. Et parce que je découvre d'abord que les mouvemens volontaires se font d'ordinaire plus

CHAP.
VIII.

promptement que les convulsifs ; j'en conclus que leur cause est différente. Ainsi je puis , & je dois par conséquent examiner la question par parties : car elle paroît être de longue discussion.

Je me restraints donc à ne considérer d'abord que le mouvement volontaire. Et parce que nous avons plusieurs parties qui servent à ces mouvemens , je ne m'attache qu'au bras. Je considère donc que le bras est composé de plusieurs muscles , qui ont presque tous quelque action, lorsqu'on leve de terre ou qu'on remuë diversement quelque corps : mais je ne m'arrête qu'à un seul , voulant bien supposer que les autres sont à-peu-près formez d'une même maniere. Je m'instruis de sa composition par quelque livre d'Anatomie , ou plutôt par la vûë sensible de ses fibres & de ses tendons que je me fais disséquer par quelque habile Anatomiste , à qui je fais toutes les demandes , qui pourront dans la suite me faire naître dans l'esprit quelque moyen de trouver ce que je cherche.

Considérant donc toutes choses avec attention , je ne puis douter que le principe du mouvement de mon bras ne dépende de l'accourcissement des muscles qui le composent. Et si je veux bien , pour ne pas m'embarasser de trop de choses , supposer selon l'opinion commune , que cet accourcissement se fait par le moyen des esprits animaux qui remplissent le ventre de ces muscles , & qui en approchent ainsi les extrémités , toute la question qui regarde le mouvement volontaire , sera réduite à sçavoir : comment le peu d'esprits animaux qui sont contenus dans un bras , peuvent en enfler subitement les muscles selon les ordres de la volonté , avec une force suffisante pour lever un fardeau de cent pesant & davantage.

Quand on médite ceci avec quelque application, le premier moyen qui se présente à l'imagination est d'ordinaire celui de quelque fermentation prompte & violente , semblable à celle de la poudre à canon

ou de certaines liqueurs remplies de sels volatils, lors qu'on les mêle avec celles qui sont acides ou pleines de sel fixe. Quelque peu de poudre à canon est capable lors qu'elles s'allume, d'enlever non seulement un fardeau de cent livres, mais une tour & même une montagne. Les tremblemens de terre qui renversent des villes & qui secoüent des Provinces entières, se font aussi par des esprits qui s'allument sous terre à-peu-près comme la poudre à canon. Ainsi en supposant dans le bras une cause de la fermentation & de la dilatation des esprits; on pourra dire qu'elle est le principe de cette force qu'ont les hommes pour faire des mouvemens si prompts & si violens.

Cependant comme on doit se défier de ces moyens qui n'entrent dans l'esprit que par les sens, & dont on n'a point de connoissance claire & évidente; on ne doit pas si facilement se servir de celui ci: car enfin il ne suffit pas de rendre raison de la force & de la promptitude de nos mouvemens par une comparaison. Cette raison est confuse; mais de plus elle est imparfaite: car on doit expliquer ici un mouvement volontaire, & la fermentation n'est pas volontaire. Le sang se fermente avec excès dans les fièvres, & l'on ne peut l'en empêcher. Les esprits s'enflamment & s'agitent dans le cerveau, & leur agitation ne diminue pas selon nos desirs. Quand un homme remue le bras en diverses façons, il faudroit selon cette explication qu'il se fit un million de fermentations grandes & petites, promptes & lentes, qui commençassent, & ce qui est encore plus difficile à expliquer selon cette supposition, qui finissent dans le moment qu'il le veut. Il faudroit que ces fermentations ne dissipassent point toute leur matière, & que cette matière fût toujours prête à prendre feu. Lors qu'un homme a fait dix lieues, combien de mille fois faut-il que les muscles qui servent à marcher se soient emplis & vuidez? & combien faudroit-il d'esprits si la fermentation les dissipoit & les amort-

tissoit à chaque pas ? Cette raison est donc imparfaite pour expliquer les mouvemens de nôtre corps qui dépendent entièrement de nôtre volonté.

Il est évident que la question présente consiste dans ce problème des Mécaniques. *Trouver par des machines pneumatiques le moyen de vaincre telle force, comme de cent pesant, par une autre force si petite que l'on voudra, comme celle du poids d'une once ; Et que l'application de cette petite force pour produire son effet dépende de la volonté.* Or ce problème est facile à résoudre, & la démonstration en est claire.

On peut le résoudre par un vase qui ait deux ouvertures, dont l'une soit un peu plus de 1600 fois plus grande que l'autre, & dans lesquelles on insère les canons de deux soufflets égaux ; & que l'on applique une force 1600 fois seulement plus grande que l'autre au soufflet de la plus grande ouverture : car alors la force 1600 fois plus petite vaincra la plus grande. Et la démonstration en est claire par les Mécaniques, puisque les forces ne sont point justement en proportion reciproque avec les ouvertures : & que le rapport de la petite force à la petite ouverture est plus grand que le rapport de la grande force à la grande ouverture.

Mais pour résoudre ce problème par une machine qui représente mieux l'effet des muscles que celle qu'on vient de donner, il faut souffler quelque peu dans un balon, & appuyer ensuite sur ce balon à demi enflé de vent, une pierre de 5 ou 6 cent pesant : ou l'ayant mis sur une table le couvrir d'un ais & cet ais d'une fort grosse pierre ; ou faire assoir un homme des plus pesans sur cet ais, en lui donnant même la liberté de se retenir à quelque chose afin de résister à l'enflure du balon. Car si quelqu'un souffle de nouveau seulement avec la bouche dans ce balon, il soulèvera la pierre qui le comprime, ou l'homme qui est assis dessus ; pourvu que le canal par lequel le vent entre dans le balon, ait une soupape qui l'empêche de sortir lors qu'il faut reprendre haleine. La
raison

raison de ceci est que l'ouverture du balon est si petite, ou doit être supposée si petite par rapport à toute la capacité du même balon qui résiste par le poids de la pierre, qu'une tres-petite force est capable d'en vaincre une tres-grande par cette manière.

Si l'on considère aussi que le soufflé seul est capable de pousser une balle de plomb avec violence par le moyen des serbacanes, à cause que la force du soufflé ne se dissipe point & se renouvelle sans cesse: on reconnoîtra visiblement que la proportion nécessaire entre l'ouverture & la capacité du balon étant supposée, le soufflé seul peut vaincre facilement de tres-grandes forces.

Si donc l'on conçoit que les muscles entiers, ou chacune des fibres qui les composent, ont comme ce balon une capacité propre à recevoir les esprits animaux: que les pores par où les esprits s'y insinuent sont encore plus petits à proportion que le col d'une vessie ou le trou d'un balon: que les esprits sont retenus & poussez dans les nerfs à-peu-pres comme le soufflé dans les serbacanes: & que les esprits sont plus agitez que l'air des poulmons, & poussez avec plus de force dans les muscles, qu'il ne l'est dans les balons: on reconnoîtra que le mouvement des esprits qui se répandent dans les muscles peut vaincre la force des plus pesans fardeaux que l'on porte; & que si on peut en porter de plus pesans, le défaut de force ne vient point tant du côté des esprits, que de celui des fibres & des peaux qui composent les muscles, lesquels creveroient si on faisoit trop d'effort. D'ailleurs, si l'on prend garde que par les loix de l'union de l'ame & du corps les mouvemens de ces esprits, quant à leur détermination, dépendent de la volonté des hommes, on verra bien que les mouvemens des bras doivent être volontaires.

Il est vrai que nous remuons nôtre bras avec une telle promptitude, qu'il semble d'abord incroyable, que l'épanchement des esprits dans les muscles qui le composent, puisse être assez prompt pour cela.

CHAP.
VIII.

Mais nous devons considérer que ces esprits sont extrêmement agitez , toujours prêts à entrer d'un muscle dans l'autre , & qu'il n'en faut pas beaucoup pour les enfler aussi peu qu'il est nécessaire , afin de les remuer seuls , ou lorsque nous levons de terre quelque chose de fort léger : car lors que nous avons quelque chose de pesant à lever nous ne le pouvons faire avec beaucoup de promptitude. Les fardeaux étant pesans , il faut beaucoup enfler & bander les muscles. Pour les enfler en cette sorte , il faut davantage d'esprits qu'il n'y en a dans les muscles voisins ou antagonistes. Il faut donc quelque peu de tems pour faire venir ces esprits de loin , & pour en pousser une quantité capable de résister à la pesanteur. Ainsi ceux qui sont chargez ne peuvent courir , & ceux qui levent de terre quelque chose de pesant , ne le font pas avec autant de promptitude que ceux qui levent une paille.

Si l'on fait encore réflexion que ceux qui ont plus de feu , ou un peu de vin dans la tête , sont bien plus prompts que les autres : qu'entre les animaux ceux qui ont les esprits plus agitez , comme les oiseaux , se remuent avec plus de promptitude que ceux qui ont le sang froid , comme les grenouilles : & qu'il y en a même quelques-uns comme le caméléon , la tortuë , & quelques insectes , dont les esprits sont si peu agitez , que leurs muscles ne se remplissent pas plus promptement , qu'un petit balon dans lequel on souffleroit. Si l'on considère bien toutes ces choses , on pourra peut-être croire que l'explication que nous venons de donner , est recevable.

Mais encore que cette partie de la question proposée qui regarde les mouvemens volontaires , soit suffisamment résoluë : on ne doit pas cependant assurer qu'elle le soit entièrement , & qu'il n'y ait rien d'avantage dans nôtre corps qui contribue à ces mouvemens , que ce qu'on a dit : car apparemment il y a dans nos muscles mille ressorts qui facilitent ces mouvemens , lesquels seront éternellement inconnus

nus à ceux mêmes qui devinent le mieux sur les ouvrages de Dieu. CHAP. VIII.

La seconde partie de la question qu'il faut examiner, regarde les mouvemens naturels, ou ces sortes de mouvemens qui n'ont rien d'extraordinaire comme ont les mouvemens convulsifs: mais qui sont absolument nécessaires à la conservation de la machine, & qui par conséquent ne dépendent point entièrement de nos volontez.

Je considère donc d'abord avec toute l'attention dont je suis capable, quels sont les mouvemens qui ont ces conditions, & s'ils sont entièrement semblables. Mais parce que je reconnois d'abord qu'ils sont presque tous différens les uns des autres, pour ne me pas embarrasser de trop de choses, je ne m'arrête qu'au mouvement du cœur. Cette partie est la plus connue & les mouvemens sont les plus sensibles. J'examine donc sa structure, & je remarque deux choses entre plusieurs autres. La première, qu'il est composé de fibres comme les autres muscles. La seconde, qu'il y a deux cavitez très-considérables. Je juge donc que son mouvement se peut faire par le moyen des esprits animaux, puisque c'est un muscle: & que le sang s'y fermente & s'y dilate, puisqu'il y a des cavitez. Le premier de ces jugemens est appuyé sur ce que je viens de dire: & le second sur ce que le cœur est beaucoup plus chaud que toutes les autres parties du corps: que c'est lui qui répand la chaleur avec le sang dans tous nos membres: que ces deux cavitez n'ont pû se former ni se conserver que par la dilatation du sang; & qu'ainsi elles servent à la cause qui les a produites. Je puis donc rendre suffisamment raison du mouvement du cœur, par les esprits qui l'agitent, & par le sang qui le dilate lors que ce sang se fermente: car encore que la cause que j'apporte de son mouvement, ne soit peut-être pas la véritable, il me paroît certain qu'elle est suffisante pour la produire.

Il est vrai que le principe de la fermentation ou de

Mais pour les lignes purement Mathématiques, ou dont on peut connoître plus clairement les rapports, telles que sont les sections coniques, il suffit pour en découvrir un tres-grand nombre de propriétés, de considérer ces lignes dans leur génération. Il faut seulement prendre garde, que pouvant s'engendrer par des mouvemens reglez en plusieurs manières, toute sorte de génération n'est pas également propre à éclairer l'esprit: que les plus simples sont les meilleures; & qu'il arrive cependant que certaines manières particulieres sont plus propres que les autres à démontrer quelques propriétés particulieres.

Mais s'il n'est pas question de découvrir en général les propriétés d'une chose, mais de sçavoir si une chose a une telle propriété. Alors il faut supposer qu'elle l'a effectivement, & examiner avec attention ce qui doit suivre de cette supposition, si elle conduit à une absurdité manifeste, ou bien à quelque vérité incontestable, qui puisse servir de moyen pour découvrir ce qu'on cherche. Et c'est là la manière dont les Géometres se servent pour résoudre leurs problèmes. Ils supposent ce qu'ils cherchent, & ils examinent ce qui en doit arriver. Ils considèrent attentivement les rapports qui résultent de leur supposition. Ils représentent tous ces rapports qui renferment les conditions du problème par des *équations*, & ils réduisent ensuite ces *équations* selon les regles qu'ils en ont, en sorte que ce qu'il y a d'inconnu se trouve égal à une ou plusieurs choses entièrement connus.

S'il est donc question de découvrir en général la nature du feu & des différentes fermentations, qui sont les causes les plus universelles des effets naturels: Je dis que la voie la plus courte & la plus sûre est de l'examiner dans son principe. Il faut considérer la formation des corps les plus agitez, & dont le mouvement se répand dans ceux qui se fermentent. Il faut par des idées claires & par les voies les plus simples, examiner ce que le mouvement est ca-

pable de produire dans la matière. Et parce que le feu & les différentes fermentations sont des choses fort générales, & qui dépendent par conséquent de peu de causes; il ne sera pas nécessaire de considérer long-tems ce dont la matière est capable lors qu'elle est animée par le mouvement, pour reconnoître la nature de la fermentation dans son principe: Et l'on apprendra en même tems plusieurs autres choses absolument nécessaires à la connoissance de la Physique. Au lieu que si l'on vouloit raisonner dans cette question par suppositions, afin de remonter ainsi jusques aux premières causes, jusques aux loix de la nature selon lesquelles toutes choses se forment, on feroit beaucoup de fausses suppositions qui ne serviroient à rien.

On pourroit bien reconnoître que la cause de la fermentation est le mouvement d'une matière invisible, qui se communique aux parties de celle qui s'agite; car on sçait assez que le feu & les différentes fermentations des corps consistent dans leur agitation, & que par les loix de la nature les corps ne reçoivent immédiatement leur mouvement que par la rencontre de quelques autres plus agitez. Ainsi on pourroit découvrir qu'il y a une matière invisible dont l'agitation se communique aux corps visibles. Mais il seroit moralement impossible par la voie des suppositions, de découvrir comment cela se fait: & il n'est pas de beaucoup si difficile de le découvrir, lors qu'on examine la formation des élémens, ou des corps dont il y a un plus grand nombre de même nature, comme on le peut voir par le système de M. Descartes.

La troisième partie de la question, qui est des mouvemens convulsifs, ne sera pas extrêmement difficile à résoudre, pourvû quel'on suppose qu'il y a dans le corps des esprits animaux capables de quelque fermentation, & des humeurs assez pénétrantes pour s'insinuer dans les pores des nerfs, par où les esprits se répandent dans les muscles; pourvû
aussi

aussi que l'on ne prétende point déterminer, quel-
 le est la véritable disposition des parties invisibles, CHAP.
 qui contribuent à ces mouvemens convulsifs. VIII.

Lors que l'on a séparé un muscle du reste du corps & que l'on le tient par les extrémités, on voit sensiblement qu'il fait effort pour se raccourcir lorsqu'on le pique par le ventre. Il y a de l'apparence que ceci dépend de la construction des parties imperceptibles qui le composent, lesquelles comme autant de ressorts sont déterminées à de certains mouvemens par celui de la pique. Mais qui pourroit s'assurer d'avoir trouvé la véritable disposition des parties qui servent à produire ce mouvement, & qui pourroit en donner une démonstration incontestable? certainement cela paroît impossible, quoique peut-être à force d'y penser, l'on puisse imaginer une construction de muscles propres à faire tous les mouvemens dont nous les voyons capables. Il ne faut donc point penser à déterminer quelle est la véritable construction des muscles. Mais parce qu'on ne peut raisonnablement douter, qu'il n'y ait des esprits susceptibles de quelque fermentation par le mélange de quelque matière subtile, & que les humeurs acres & piquantes ne puissent s'insinuer dans les nerfs, on peut le supposer.

Pour résoudre la question proposée, il faut donc examiner d'abord combien il y a de sortes de mouvemens convulsifs: & parce que le nombre en paroît indéfini, il faut s'arrêter aux principaux, dont les causes semblent être différentes. Il faut considérer les parties dans lesquelles ils se font, les maladies qui les précèdent & qui les suivent: s'ils se font avec douleur ou sans douleur, & sur toutes choses quelle est leur promptitude & leur violence. Car il y en a qui se font avec promptitude & violence, d'autres avec promptitude sans violence, & d'autres avec violence sans promptitude, & d'autres enfin sans violence & sans promptitude. Il y en a qui finissent & qui recommencent sans cesse:

il y en a qui tiennent les parties roides & sans mouvement pour quelque tems : & il y en a qui en ôtent entièrement l'usage & qui les défigurent.

Toutes ces choses considérées il n'est pas difficile d'expliquer en général , comment ces mouvemens convulsifs se peuvent faire , après ce qu'on vient de dire des mouvemens naturels & des mouvemens volontaires. Car si l'on conçoit qu'il se mêle avec les esprits , qui sont contenus dans un muscle , quelque matière capable de les fermenter , ce muscle s'enflera & produira dans cette partie un mouvement convulsif.

Si l'on peut facilement résister à ce mouvement , ce sera une marque que les nerfs ne seront point bouchés par quelque humeur , puisque l'on peut vider le muscle des esprits qui y sont entrez , & les déterminer à enfler le muscle antagoniste. Mais si l'on ne le peut , il faudra conclure que les humeurs piquantes & pénétrantes ont au moins quelque part à ce mouvement. Il peut mêmes quelquefois arriver que ces humeurs soient la seule cause de ces mouvemens convulsifs : car elles peuvent déterminer le cours des esprits vers certains muscles , en ouvrant les passages qui les y portent , & en fermant les autres : outre qu'elles peuvent en raccourcir les tendons & les fibres en pénétrant leurs pores.

Lorsqn'un poids fort pesant pend au bout d'une corde , on l'éleve notablement si l'on mouille seulement cette corde : parce que les parties de l'eau s'insinuant comme autant de petits coins entre les filets dont la corde est composée , elles l'accourcissent en l'élargissant. De même les humeurs pénétrantes & piquantes , s'insinuant dans les pores des nerfs , les raccourcissent , tirent les parties qui y sont attachées , & produisent dans le corps des mouvemens convulsifs , qui sont extrêmement lents , violens & douloureux ; & laissent souvent la partie dans une contorsion extraordinaire pendant un tems considérable.

Pour

Pour les mouvemens convulsifs qui se font avec promptitude, ils sont causez par les esprits. Mais il n'est pas nécessaire que ces esprits reçoivent quelque fermentation: il suffit pour cela, que les conduits par où ils passent, soient plus ouverts par un côté que par autre.

CHAP.
VIII.

Quand toutes les parties du corps sont dans leur situation naturelle, les esprits animaux s'y répandent également & promptement par rapport au besoin de la machine, & ils executent fidèlement les ordres de la volonté. Mais, lorsque les humeurs troublent la disposition du cerveau, & qu'elles changent ou remuent diversément les ouvertures des nerfs, ou que pénétrant dans les muscles, elles en agitent les ressorts; les esprits se répandent dans les parties d'une manière toute nouvelle, & produisent des mouvemens extraordinaires sans que la volonté y ait part.

Cependant on peut quelquefois par une forte résistance empêcher quelques-uns de ces mouvemens, & diminuer même peu-à-peu les traces qui servent à les produire, lorsque l'habitude est toute formée. Ceux qui prennent garde à eux s'empêchent assez facilement de faire des grimaces; ou de prendre un air ou une posture indécente, quoique le corps y soit disposé: ils surmontent mêmes ces choses, quoiqu'elles soient fortifiées par l'habitude, mais avec beaucoup plus de peine: car il faut toujours les combattre dans leur naissance, & avant que le cours des esprits se soit fait un chemin trop difficile à fermer.

La cause de ces mouvemens est quelquefois dans le muscle qui est agité: c'est quelque humeur qui le pique, ou quelques esprits qui s'y fermentent. Mais on doit juger qu'elle est dans le cerveau, principalement lorsque les convulsions n'agitent pas seulement une ou deux parties du corps en particulier mais presque toutes, & encore dans plusieurs maladies qui changent la constitution naturelle du sang & des esprits.

CHAP.
VIII.

Il est vrai qu'un seul nerf ayant quelquefois différentes branches, qui se répandent dans des parties du corps assez éloignées comme sur le visage & dans les entrailles: il arrive assez souvent que la convulsion, ayant sa cause dans une partie dans laquelle quelqu'une de ces branches s'insinüe, peut se communiquer à celles où les autres branches répondent, sans que le cerveau en soit la cause & que les esprits soient corrompus.

Mais lorsque les mouvemens convulsifs sont communs à presque toutes les parties du corps, il est nécessaire de dire, ou que les esprits se fermentent d'une manière extraordinaire, ou que l'ordre & l'arrangement des parties du cerveau est troublé, ou que toutes ces deux choses arrivent. Je ne m'arrête pas davantage à cette question, car elle devient si composée & dépend de tant de choses, lorsqu'on descend dans le particulier, qu'elle ne peut pas facilement servir à expliquer clairement les regles que l'on a données.

Il n'y a point de science qui fournisse davantage d'exemples, propres pour faire voir l'utilité de ces regles, que la Géométrie & principalement l'Algebre, car ces deux sciences en font un usage continuël. La Géométrie fait clairement connoître la nécessité qu'il y a de commencer toujours par les choses les plus simples, & qui renferment le moins de rapports. Elle examine toujours ces rapports par des mesures clairement connues. Elle retranche tout ce qui est inutile pour les découvrir: Elle divise en parties les questions composées. Elle range ces parties, & les examine par ordre. Enfin le seul défaut qui se rencontre dans cette science c'est comme j'ai déjà dit ailleurs, qu'elle n'a point de moyen fort propre pour abrégér les idées & les rapports qu'on a découverts. Ainsi quoi qu'elle regle l'imagination & qu'elle rende l'esprit juste, elle n'en augmente pas de beaucoup l'étendue, & elle ne le rend point capable de découvrir des veritez fort composées.

Mais

Mais l'Algèbre apprenant à abrégger continuellement & de la manière du monde la plus courte les idées & leurs rapports , elle augmente extrêmement la capacité de l'esprit : car on ne peut rien concevoir de si composé dans les rapports des grandeurs , que l'esprit ne puisse avec le tems le découvrir par les moyens qu'elle fournit , lorsqu'on sçait la voie dont il s'y faut prendre.

La cinquième règle & les autres , où il est parlé de la manière d'abrégger les idées , ne regardent que cette science : car l'on n'a point dans les autres sciences de manière commode de les abrégger : ainsi je ne m'arrêterai pas à les expliquer. Ceux qui ont beaucoup d'inclination pour les Mathématiques & qui veulent donner à leur esprit toute la force & toute l'étendue dont il est capable , & se mettre ainsi en état de découvrir par eux-mêmes une infinité de nouvelles veritez , s'étant sérieusement appliquez à l'Algèbre , reconnoîtront que si cette science est si utile à la recherche de la verité , c'est parce qu'elle observe les regles que nous avons prescrites. Mais j'avertis que par l'Algèbre j'entens principalement celle dont M. Descartes & quelques autres se sont servis.

Avant que de finir cet ouvrage je vais donner un exemple un peu étendu , pour faire mieux connoître l'utilité que l'on peut retirer de tout ce Livre. Je représente dans cet exemple les démarches d'un esprit , qui voulant examiner une question assez importante , fait effort pour se délivrer de ses préjugés. Je le fais mêmes tomber d'abord dans quelque faute , afin que cela reveille le souvenir de ce que j'ai dit ailleurs. Mais , son attention le conduisant enfin à la verité qu'il cherche , je le fais parler positivement , comme un homme qui prétend avoir résolu la question qu'il a examinée.

CHAP.
IX.

CHAPITRE IX.

Dernier exemple pour faire connoître l'utilité de cet ouvrage. L'on examine dans cet exemple la cause de l'union des parties des corps les uns avec les autres, & les règles de la communication des mouvemens.

LEs corps sont unis ensemble en trois manières, par la *continuité*, par la *contiguïté*, & par une troisième manière qui n'a point de nom particulier à cause qu'elle arrive rarement, & que j'appellerai du terme général d'*union*.

Par la *continuité*, ou par la cause de la *continuité*, j'entens ce je ne sçai quoi que je tâche de découvrir qui fait, que les parties d'un corps tiennent si fort les uns aux autres, qu'il faut faire effort pour les séparer, & qu'on les regarde comme ne faisant ensemble qu'un tout.

Par la *contiguïté*, j'entens ce je ne sçai quoi qui me fait juger que deux corps se touchent immédiatement, en sorte qu'il n'y ait rien entr'eux; mais que je ne juge pas étroitement unis, à cause que je les puis facilement séparer.

Par ce troisième terme, *union*, j'entens encore un je ne sçai quoi qui fait que deux verres, ou deux marbres, dont on a usé & poli les surfaces en les frottant l'un sur l'autre, s'attachent de telle sorte, qu'encore qu'on les puisse très-facilement séparer en les faisant glisser, on a pourtant quelque peine à le faire en un autre sens.

Or ceci n'est pas *continuité*, puisque ces deux verres, ou ces deux marbres étant unis de cette manière, ne sont point conçus comme ne faisant qu'un tout, à cause qu'on les peut séparer en un sens avec beaucoup de facilité. Ce n'est pas aussi simplement *contiguïté*, quoique cela en approche fort; parce que

que ces deux parties de verre ou de marbre sont assez étroitement unies , & même beaucoup plus que les parties des corps mous & liquides , comme celles du beurre & de l'eau.

Ces termes ainsi expliquez , il faut présentement chercher la cause qui unit les corps , & les différences qui se trouvent entre la *continuité*, la *contiguïté*, & l'*union* des corps selon le sens que j'ai déterminé. Je vais chercher d'abord la cause de la *continuité* , ou quel est ce je ne sçai quoi qui fait que les parties d'un corps se tiennent si fort les unes aux autres , qu'il faut faire effort pour les séparer & qu'on les regarde comme ne faisant ensemble qu'un tout. J'espère que cette cause étant trouvée il n'y aura pas grande difficulté à découvrir le reste.

Il me semble présentement qu'il est nécessaire, que ce je ne sçai quoi , qui lie les parties mêmes les plus petites de ce morceau de fer que je tiens entre mes mains , soit quelque chose de bien puissant , puisqu'il faut que je fasse un tres grand effort , pour en rompre une petite partie. Mais ne me trompé-je point , ne se peut-il pas faire que cette difficulté que je trouve à rompre le moindre petit morceau de fer vienne de ma foiblesse , & non pas de la résistance de ce fer ? car je me souviens que j'ai fait autrefois plus d'effort que je n'en fais maintenant , pour rompre un morceau de fer pareil à celui que je tiens : & si je tombois malade , il pourroit arriver que mêmes avec de tres-grands efforts je n'en pourrais venir à bout. Je vois bien que je ne dois pas juger absolument de la fermeté dont les parties du fer sont jointes ensemble , par les efforts que je fais à les désunir : je dois seulement juger qu'elles tiennent tres-fort les unes aux autres , par rapport à mon peu de force : ou qu'elles se tiennent plus fort que les parties de ma chair , puisque les sentimens de douleur que j'ai en faisant trop d'effort , m'avertissent que je désunirai plutôt les parties de mon corps que celles du fer.

CHAP.
IX.

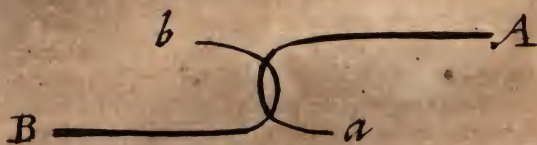
Je reconnois donc que de même que je ne suis point fort, ou foible absolument le fer ou les autres corps ne sont point durs, ou flexibles absolument, mais seulement par rapport à la cause qui agit contre'eux : & que les efforts que je fais ne peuvent me servir de regle pour mesurer la grandeur de la force, qu'il faut employer pour vaincre la résistance & la dureté du fer. Car les regles doivent être invariables, & ces effets varient selon les tems, selon l'abondance des esprits animaux & la dureté des chairs ; puisqu'il ne puis pas toujours produire les mêmes effets en faisant les mêmes efforts.

Cette réflexion me délivre d'un préjugé que j'avois, qui me faisoit imaginer de forts liens pour unir les parties des corps, lesquels liens ne sont peut-être point : & j'espère qu'elle ne me sera pas inutile dans la suite, car j'ai une pente étrange à juger de tout par rapport à moi, & à suivre les impressions de mes sens, à quoi je prendrai garde avec plus de soin. Mais continuons.

Après avoir pensé quelque-tems, & cherché avec quelque application la cause de cette étroite union sans avoir pû rien découvrir, je me sens porté par ma négligence & par ma nature à juger comme plusieurs autres, que c'est la forme des corps qui conserve l'union entre leurs parties, ou l'amitié & l'inclination qu'elles ont pour leurs semblables ; car il n'y a rien de plus commode que de se laisser quelquefois séduire, & devenir ainsi tout d'un coup scavant à peu de frais.

Mais puisque je ne veux rien croire que je ne sçache, il ne faut pas que je me laisse ainsi abattre par ma propre paresse, ni que je me rende à de simples lueurs. Quittons donc ces formes & ces inclinations, dont nous n'avons point d'idées distinctes & particulières, mais seulement de confuses & générales, que nous ne formons ce me semble que par rapport à nôtre nature, & de l'existence même desquelles plusieurs personnes &





& peut-être des nations entieres ne conviennent pas. CHAP.
IX.

Il me semble que je voi la cause de cette étroite union des parties qui composent les corps durs, sans y admettre autre chose que tout ce que tout le monde convient y être, ou tout au moins tout ce que le monde conçoit distinctement pouvoir y être. Car tout le monde conçoit distinctement que tous les corps sont composez, ou peuvent être composez de petites parties. Ainsi il se pourra qu'il y en aura qui seront crochües & branchuës, & comme de petites liens capables d'arrêter fortement les autres, ou bien qu'elles s'entrelasseront toutes dans leurs branches de sorte qu'on ne pourra pas facilement les del' unir.

J'ai une grande pente à me laisser aller à cette pensée, & d'autant plus grande que je voi que les parties visibles des corps grossiers s'arrêtent & s'unissent les unes avec les autres de cette manière. Mais je ne sçaurois trop me défier des préoccupations, & des impressions de mes sens. Il faut donc que j'examine encore la chose de plus près, & que je cherche même la raison pourquoi les plus petites & les dernières parties solides des corps, en un mot les parties mêmes de chacun de ces liens se tiennent ensemble : car elles ne peuvent être unies par d'autres liens encore plus petits, puisque je les suppose solides. Ou bien, si je dis qu'elles sont unies de cette sorte, on me demandera avec raison qui unira ensemble ces autres, & ainsi à l'infini.

De sorte que présentement le nœud de la question est de sçavoir, comment les parties de ces petits liens, ou de ces parties branchuës peuvent être si étroitement unies ensemble qu'elle le sont, A par exemple avec B que je suppose parties d'un petit lien. Ou bien, ce qui est la même chose, les corps étant d'autant plus durs qu'ils sont plus solides & qu'ils ont moins de pores, la question est à présent de sçavoir, comment les parties d'une colonne composée d'une matière qui n'a aucun pore, peuvent être

CHAP.
IX.

être fortement jointes ensemble, & composer un corps tres-dur : Car on ne peut pas dire que les parties de cette colonne se tiennent par de petits liens, puisqu'étant sans pores elles n'ont point de figure particulière.

Je me sens encore extrêmement porté à dire que cette colonne est dure par sa nature, ou bien que les petits liens, dont sont composez les corps durs, sont des atomes, dont les parties ne se peuvent diviser, comme étant les parties essentielles & dernières des corps, & qui sont essentiellement crochuës ou branchuës, ou d'une figure embarassante.

Mais je reconnois franchement que ce n'est point expliquer la difficulté, & que quittant les préoccupations, & les illusions de mes sens, j'aurois tort de recourir à une forme abstraite, & d'embrasser un phantôme de Logique pour la cause que je cherche : je veux dire que j'aurois tort de concevoir, comme quelque chose de réel & de distinct, l'idée vague de nature ou d'essence, qui n'exprime que ce que l'on sçait : & de prendre ainsi une forme abstraite & universelle, comme une cause Physique d'un effet tres-réel. Car il y a deux choses desquelles je ne me sçaurois trop défier. La première est l'impression de mes sens, & l'autre est la facilité que j'ai de prendre les natures abstraites, & les idées générales de Logique pour celles qui sont réelles & particulières & je me souviens d'avoir été plusieurs fois seduit par ces deux principes d'erreur.

Car, pour revenir à la difficulté, il ne m'est pas possible de concevoir, comment ces petits liens seroient indivisibles par leur essence & par leur nature, ni par conséquent comment ils seroient inflexibles, puisqu'au contraire je les conçois tres-divisibles, & nécessairement divisibles par leur essence & par leur nature. Car la partie A est tres-certainement une substance aussi bien que B : & par conséquent il est clair que A peut exister sans B, puisque les substances peuvent exister les unes sans les autres,

autres , parce qu'autrement elles ne seroient pas des CHAP.
substances. IX.

De dire que A ne soit pas une substance , cela ne se peut : car il est visible que ce n'est point seulement un mode , & que tout être est une substance ou un mode de substance. Ainsi puisque A n'est point un mode , c'est une substance , donc il peut exister sans B , & à plus forte raison la partie A peut exister séparément de B. De sorte que ce lien est divisible en A & en B.

De plus si ce lien étoit indivisible , ou crochu par sa nature & par son essence , il arriveroit tout le contraire de ce que nous voyons par l'expérience : car on ne pourroit rompre aucun corps. Supposons comme auparavant qu'un morceau de fer est composé de plusieurs liens qui s'entre-lassent les uns dans les autres dont A, a , & B, b , en soient deux. Je dis qu'on ne pourroit les décrocher , & par conséquent qu'on ne pourroit rompre ce fer. Car pour le rompre il faudroit ployer les liens qui le composent , lesquels cependant sont supposez inflexibles par leur essence & par leur nature.

Que si on ne les suppose point inflexibles , mais seulement indivisibles par leur nature , la supposition ne servira de rien pour résoudre la question. Car alors la difficulté sera de sçavoir , d'où vient que ces petits liens n'obéissent pas à l'effort que l'on fait pour ployer une barre de fer. Cependant , si l'on ne les suppose point inflexibles , on ne doit point les supposer indivisibles. Car si les parties de ces liens pouvoient changer de situation les unes à l'égard des autres , il est visible qu'elles se pourroient séparer : puisqu'il n'y a point de raison , pourquoi si une partie peut un peu s'éloigner de l'autre , elle ne le pourra pas tout-à-fait. Soit donc que l'on suppose ces petits liens inflexibles , soit qu'on les suppose indivisibles , on ne peut par ce moyen résoudre la question : car si on ne les suppose qu'indivisibles , on doit rompre sans peine un morceau de fer : & si l'on les suppose

CHAP.
IX.

pose inflexibles, il sera impossible de le rompre, puisque les petits liens qui composent le fer étant embarrassés les uns dans les autres, il sera impossible de les décrocher. Tâchons donc de résoudre la difficulté par des principes clairs & incontestables, & de trouver la raison pourquoi ce petit lien a ces deux parties A, B. si fort attachées l'une à l'autre.

Je voi bien qu'il est nécessaire que je divise le sujet de ma Méditation par parties, afin que je l'examine plus exactement, & avec moins de contention d'esprit, puisque je n'ai pu d'abord d'une simple vûë, & avec toute l'attention dont je suis capable, découvrir ce que je cherchois. Et c'est ce que je pouvois faire dès le commencement: car quand les sujets que l'on considère sont un peu cachez, c'est toujours le meilleur de ne les examiner que par parties & de ne se point fatiguer inutilement sur de fausses espérances de rencontrer heureusement.

Ce que je cherche est la cause de l'étroite union, qui se trouve entre les petites parties qui composent le petit lien A, B. Or il n'y a que trois choses que je conçoive distinctement pouvoir être la cause que je cherche, sçavoir les parties mêmes de cet petit lien, ou bien la volonté de l'Auteur de la nature, ou enfin les corps invisibles qui environnent ces petits liens. Je pourrois encore apporter pour cause de ces choses la forme des corps, les qualitez de dureté, ou quelque qualité occulte, la sympathie qui seroit entre les parties de même genre, &c. Mais parce que je n'ai point d'idée distincte de ces belles choses, je ne dois, ni je ne puis y appuyer mes raisonnemens: de sorte que si je ne trouve pas la cause que je cherche dans les choses dont j'ai des idées distinctes, je ne me peinerai pas inutilement à la contemplation de ces idées vagues, & générales de Logique, & je cesserais de vouloir parler de ce que je n'entens point. Mais examinons la première de ces choses qui peuvent être cause, que les parties de ce petit lien sont si fort attachées, sçavoir les petites parties dont il est composé.

Quand

Quand je ne considere que les parties dont les corps durs sont fort composez, je me sens porté à croire, qu'on ne peut imaginer aucun ciment qui unisse les parties de ce lien, qu'elles-mêmes & leur propre repos : car de quelle nature pourroit-il être ? Il ne sera pas une chose qui subsiste de soi-même, car toutes ces petites parties étant des substances, pour quelle raison seroient-elles unies par d'autres substances que par elles-mêmes ? Il ne sera pas aussi une qualité différente du repos, parce qu'il n'y a aucune qualité plus contraire au mouvement qui pourroit séparer ces parties que le repos qui est en elles : mais outre les substances & leurs qualitez nous ne connoissons point qu'il y ait d'autres genres de choses.

Il est bien vrai que les parties des corps durs demeurent unies, tant qu'elles sont en repos les unes auprès des autres : & que lorsqu'elles sont une fois en repos, elles continuënt par elles-mêmes, d'y demeurer autant qu'il se peut. Mais ce n'est pas ce que je cherche, je ne sçai comment je prens le change. Je tâche ici de découvrir d'où vient que les parties des corps durs ont force pour demeurer en repos les unes auprès des autres, & qu'elle résistent à l'effort que l'on fait pour les agiter.

Je pourrois pourtant me répondre que chaque corps a véritablement de la force pour continuer de demeurer dans l'état où il est, & que cette force est, égale pour le mouvement & pour le repos : Mais que ce qui fait que les parties des corps durs demeurent en repos les unes auprès des autres, & qu'on a de la peine à les séparer & à les agiter, c'est qu'on n'emploie pas assez de mouvement pour vaincre leur repos. Cela est vrai-semblable, mais je cherche la certitude, si elle se peut trouver, & non pas la seule vrai-semblance. Et comment puis-je sçavoir avec certitude & avec évidence, que chaque corps a cette force pour demeurer en l'état qu'il est, & que cette force est égale pour le mouvement & pour le repos ; puisque la matière paroît au contraire indif-

Descartes
art.
43. de la
même
Partie.

Art. 63.

CHAP.
IX.

ferente au mouvement & au repos, & absolument sans aucune force. Venons donc comme a fait M. Descartes à la volonté du Createur, laquelle est peut être la force que les corps semblent avoir dans eux-mêmes. C'est la seconde chose que nous avons dit auparavant pouvoir conserver les parties de ce petit lien dont nous parlions, si fort attachées les unes aux autres.

Certainement il se peut faire que Dieu veuille que chaque corps demeure dans l'état où il est, & que sa volonté soit la force qui en unit les parties les unes aux autres: de même que je sçai d'ailleurs que c'est la volonté qui est la force mouvante laquelle met les corps dans le mouvement. Car puisque la matière ne se peut pas mouvoir par elle-même, il me semble que je dois juger que c'est un esprit & même que c'est l'Auteur de la nature qui la conserve, & qui la met en mouvement, en la conservant successivement en plusieurs endroits par sa simple volonté puisqu'un être infiniment puissant n'agit point avec des instrumens, & que les effets suivent nécessairement sa volonté.

Mon-
sieur
Descar-
tes art.
33. de la
2. Part.
Art.
45. &
dans
ceux qui
suivent.

Je reconnois donc qu'il se peut faire que Dieu veuille, que chaque chose demeure en l'état où elle est, soit qu'elle soit en repos, ou qu'elle soit en mouvement; & que cette volonté soit la puissance naturelle, qu'ont les corps pour demeurer dans l'état où ils ont une fois été mis. Si cela est, il faudra comme a fait M. Descartes mesurer cette puissance, conclure quels en doivent être les effets, & donner ainsi des règles de la force & de la communication des mouvemens à la rencontre des différens corps, par la proportion de la grandeur qui se trouve entre ces corps: puisque nous n'avons point d'autre moyen d'entrer dans la connoissance de cette volonté générale & immuable de Dieu, qui fait la différente puissance que les corps ont pour agir & pour se résister les uns aux autres, que leur différente grandeur & leur différente vitesse.

Cependant

Cependant je n'ai point de preuve certaine que Dieu veuille par une volonté positive que les corps demeurent en repos : & il semble qu'il suffît que Dieu veuille qu'il y ait de la matière, afin que non seulement elle existe, mais aussi afin qu'elle existe en repos.

Il n'en est pas de même du mouvement, parce que l'idée d'une matière muë renferme certainement deux puissances auxquelles elle a rapport, sçavoir celle qui l'a créée, & de plus celle qui l'a agitée. Mais l'idée d'une matière en repos ne renferme que l'idée de la puissance qui l'a créée, sans qu'il soit nécessaire d'une autre puissance pour la mettre en repos : puisque si on conçoit simplement de la matière sans songer à aucune puissance, on la concevra nécessairement en repos. C'est ainsi que je conçois les choses : j'en dois juger selon mes idées, & selon mes idées, le repos n'est que la privation du mouvement. Car il suffît que Dieu cesse de vouloir qu'un corps soit mù, afin qu'il cesse de l'être & qu'il soit en repos.

Mais je me souviens d'avoir ouï dire à plusieurs personnes tres-éclairées, qu'il leur paroïssoit que le mouvement étoit aussi bien la privation du repos, que le repos la privation du mouvement. Quelqu'un même assura par des raisons que je ne pûs comprendre, qu'il étoit plus probable que le mouvement fût une privation que le repos. Je ne me souviens pas distinctement des raisons qu'ils apportent : mais cela me doit faire craindre que mes idées ne soient fausses. Car encore que la plûpart des hommes disent tout ce qu'il leur plaît, sur des matières qui paroissent peu importantes : néanmoins j'ai sujet de croire que les personnes dont je parle, prenoient plaisir à dire ce qu'ils concevoient. Il faut donc que j'examine encore mes idées avec soin.

C'est une chose qui me paroît indubitable, & ces Messieurs dont je parle en tomboient d'accord, sçavoir que c'est la volonté de Dieu qui meut les corps.

CHAP.
IX.

*l'imagi-
ne ici
qu'il n'y
ait que
Dieu,
moi &
une bou-
le.*

La force donc, qu'a cette boule que je vois rouler, c'est la volonté de Dieu qui la fait rouler : Que faut-il présentement que Dieu fasse pour l'arrêter ? faut-il qu'il veuille par une volonté positive qu'elle soit en repos, ou bien s'il suffit qu'il cesse de vouloir qu'elle soit agitée ? Il est évident que si Dieu cesse seulement de vouloir que cette boule soit agitée, la cessation de cette volonté de Dieu fera la cessation du mouvement de la boule, & par conséquent le repos. Car la volonté de Dieu, qui étoit la force qui remuoit la boule, n'étant plus : cette force ne sera plus, la boule ne sera donc plus muë. Ainsi la cessation de la force du mouvement fait le repos. Le repos n'a donc point de force, qui le cause. Ce n'est donc qu'une pure privation qui ne suppose point en Dieu de volonté positive. Ainsi ce seroit admettre en Dieu une volonté positive sans raison & sans nécessité, que de donner aux corps quelque force pour demeurer dans le repos.

Mais renversons s'il est possible cet argument. Supposons présentement une boule en repos, au lieu que nous la supposions en mouvement : Que faut-il que Dieu fasse pour l'agiter ? Suffit-il qu'il cesse de vouloir qu'elle soit en repos. Si cela est je n'ai encore rien avancé : car le mouvement sera aussi-tôt la privation du repos, que le repos la privation du mouvement. Je suppose donc que Dieu cesse de vouloir qu'elle soit en repos. Mais cela supposé, je ne vois pas que la boule se remuë : & s'il y en a qui la voyent remuër, je les prie qu'ils me disent selon quel degré de mouvement elle est muë. Certainement il est impossible qu'elle soit muë, & qu'elle n'ait point quelque degré de mouvement : & de cela seul qu'on conçoit que Dieu cesse de vouloir qu'elle soit en repos, il est impossible de concevoir qu'elle aille avec quelque degré de mouvement : parce qu'il n'en est pas de même du mouvement comme du repos. Les mouvemens sont d'une infinité de façons : ils sont capables du plus & du moins : Mais les repos n'étant
rien,

rien, ils ne peuvent différer les uns des autres. Une même boule, qui va deux fois plus vite en un tems qu'en un autre, a deux fois plus de force ou de mouvement en un temps qu'en un autre : mais on ne peut pas dire qu'une même boule ait deux fois plus de repos en un tems qu'en un autre.

Il faut donc en Dieu une volonté positive pour mettre une boule en mouvement, ou pour faire qu'une boule ait une telle force pour se mouvoir : & il suffit qu'il cesse de vouloir qu'elle soit muë afin qu'elle ne remuë plus, c'est à-dire, afin qu'elle soit en repos. De même qu'afin que Dieu crée un monde, il ne suffit pas qu'il cesse de vouloir qu'il ne soit pas ; mais il est nécessaire qu'il veuille positivement la manière dont il doit être. Mais pour l'anéantir, il ne faut pas que Dieu veuille qu'il ne soit pas ; parce que Dieu ne peut pas vouloir le neant par une volonté positive : il suffit seulement que Dieu cesse de vouloir qu'il soit.

Je ne considère pas ici le mouvement & le repos selon leur être relatif : car il est visible que des corps en repos ont des rapports aussi réels à ceux qui les environnent que ceux qui sont en mouvement. Je conçois seulement que les corps qui sont en mouvement, ont une force mouvante, & que ceux qui sont en repos, n'ont point de force pour leur repos : Parce que le rapport des corps mûs, à ceux qui les environnent, changeant toujours, il faut une force continuelle pour produire ces changemens continuels : car en effet ce sont ces changemens qui sont tout ce qui arrive de nouveau dans la nature. Mais il ne faut point de force pour ne rien faire. Lorsque le rapport d'un corps à ceux qui l'environnent est toujours le même, il ne se fait rien ; & la conservation de ce rapport, je veux dire l'action de la volonté de Dieu qui conserve ce rapport, n'est point différente de celle qui conserve le corps même.

S'il est vrai comme je le conçois que le repos ne soit que la privation du mouvement, le moindre mou-

CHAP.
IX.

** Par un
corps
dans le
vuide
i'entens
un corps
tellement
séparé
des au-
tres tant
durs que
liquides,
qu'il n'y
en ait
aucun
qui aide,
ni qui
empêche
la com-
munica-
tion des
mouve-
mens.*

vement, je veux dire celui du plus petit corps agité renferme plus de force ou de puissance que le repos du plus grand corps. Ainsi le moindre effort ou le plus petit corps que l'on concevra agité dans le vuide * contre un corps tres-grand & tres-vaste, sera capable de le mouvoir : puisque ce grand corps étant en repos il n'aura aucune puissance pour résister à celle de ce petit corps, qui viendra frapper contre lui. De sorte que la résistance que les parties des corps durs font pour empêcher leur séparation vient nécessairement de quelque autre chose que de leur repos.

Mais il faut démontrer par des expériences sensibles ce que nous venons de prouver par des raisonnemens abstraits, afin de voir si nos idées s'accordent avec les sensations que nous recevons des objets : car il arrive souvent que de tels raisonnemens nous trompent, ou pour le moins qu'ils ne peuvent convaincre les autres, & ceux-là principalement qui sont préoccupez du contraire. L'autorité de M. Descartes fait un si grand effort sur la raison de quelques personnes, qu'il faut prouver en toutes manières que ce grand homme s'est trompé, afin de pouvoir les detabufer. Ce que je viens de dire entre bien dans l'esprit de ceux qui ne l'ont point rempli de l'opinion contraire : & mêmes je vois bien qu'ils trouveront à redire que je m'arrête trop à prouver des choses qu'ils leur paroissent incontestables. Mais les Cartésiens meritent bien que l'on fasse effort pour les satisfaire. Les autres pourront passer ce qui sera capable de les ennuyer.

Voici donc quelques expériences qui prouvent sensiblement que le repos n'a aucune puissance pour résister au mouvement, & qui par conséquent font connoître que la volonté de l'Auteur de la nature, qui fait la puissance & la force que chaque corps a pour continuer dans l'état dans lequel il est, ne regarde que le mouvement & non point le repos ; puisque les corps n'ont aucune force par eux-mêmes.

L'expé-

L'expérience apprend que de fort grands vaisseaux, qui nagent dans l'eau, peuvent être agitez par de tres-petits corps qui viennent heurter contr'eux. De là je prétens malgré toutes les défaites de M. Descartes & des Cartesiens, que si ces grands corps étoient dans le vuide, ils pourroient encore être agitez avec plus de facilité. Car la raison pour laquelle il y a quelque légère difficulté à remuer un vaisseau dans l'eau, c'est que l'eau résiste à la force du mouvement que l'on lui imprime, ce qui n'arriveroit pas dans le vuide. Et ce qui fait manifestement voir que l'eau résiste au mouvement que l'on imprime au vaisseau, c'est que le vaisseau cesse d'être agité quelque tems après qu'il a été mû : Car cela n'arriveroit pas, si le vaisseau ne perdoit son mouvement en le communiquant à l'eau, ou si l'eau lui cédoit sans lui résister, ou enfin si elle lui donnoit de son mouvement. Ainsi puisqu'un vaisseau agité dans l'eau cesse peu-à-peu de se mouvoir, c'est une marque indubitable que l'eau résiste à son mouvement au lieu de le faciliter, comme le prétend M. Descartes : & par conséquent il seroit encore infiniment plus facile d'agiter un grand corps dans le vuide que dans l'eau, puisqu'il n'y auroit point de résistance de la part des corps d'alentour. Il est donc évident que le repos n'a point de force pour résister au mouvement, & que le moindre mouvement contient plus de puissance, & plus de force que le plus grand repos : ou tout au moins qu'on ne doit point mesurer la force du mouvement & du repos, par la proportion qui se trouve entre la grandeur des corps qui sont en mouvement & en repos, comme a fait M. Descartes.

Il est vrai qu'il y a quelque raison de croire, qu'un vaisseau est agité dès qu'il est dans l'eau, à cause du changement continuel qui arrive aux parties de l'eau qu'il environnent, quoi qu'il nous semble qu'il ne change point de place. Et c'est ce qui a fait croire à M. Descartes & à quelques autres, que ce n'est pas

CHAP.
IX.

la force toute seule de celui qui le pousse, laquelle le fait avancer dans l'eau : mais qu'ayant déjà reçu beaucoup de mouvement des petites parties du corps liquide qui l'environnent, & qui le poussent également de tous côtez, ce mouvement est seulement déterminé par le nouveau mouvement de celui qui le pousse, de sorte que ce qui agit un corps dans l'eau ne le pourroit pas faire dans le vuide. C'est ainsi que M. Descartes & ceux qui sont de son sentiment, défendent les regles du mouvement qu'il nous a données.

Supposons par exemple un morceau de bois de la grandeur d'un pied en quarré dans un corps liquide : toutes les petites parties du corps liquide agissent, & se remuent contre lui, & parce qu'ils le poussent également de tous côtez autant vers A que vers B, il ne peut avancer vers aucun côté. Que si je pousse donc un autre morceau de bois de demi-pied contre le premier du côté A : je vois qu'il avance. Et de là je conclus qu'on le pourroit remuer dans le vuide avec moins de force que celle dont ce morceau de bois le pousse, pour les raisons que je viens de dire. Mais les personnes dont je parle le nient, & ils répondent que ce qui fait que le grand morceau de bois avance dès qu'il est poussé par le petit, c'est que le petit, qui ne pourroit le remuer s'il étoit seul, étant joint avec les parties du corps liquide qui sont agitées, les détermine à le pousser, & à lui communiquer une partie de leur mouvement. Mais il est visible que suivant cette réponse, le morceau de bois étant une fois agité ne devoit point diminuer son mouvement, & qu'il devoit au contraire l'augmenter sans cesse. Car selon cette réponse le morceau de bois est plus poussé par l'eau du côté A que du côté B : donc il doit toujours s'avancer. Et parce que cette impulsion est continuelle, son mouvement doit toujours croître. Mais, comme j'ai déjà dit, tant s'en faut que l'eau facilite son mouvement qu'elle lui résiste sans cesse, & que sa résistance

Art. 5.

stance le diminuant toujours le rend enfin tout-à-fait insensible.

Il faut prouver à présent que le morceau de bois, qui est également poussé par les petites parties de l'eau qui l'environne, n'a point du tout de mouvement ou de force qui soit capable de le mouvoir, quoiqu'il change continuellement de lieu immédiat, & que la surface de l'eau qui l'environne ne soit jamais la même en differens temps. Car s'il est ainsi qu'un corps également poussé de tous côtez, comme ce morceau de bois, n'ait point de mouvement; il sera indubitable que c'est seulement la force étrangère qui heurte contre lui, qui lui en donne, puisque dans le temps que cette force étrangère le pousse, l'eau lui résiste, & dissipe même peu-à-peu le mouvement qui lui est imprimé, car il cesse peu-à-peu de se mouvoir.

Il est certain du moins pour ceux à qui je parle, qu'il n'y a jamais dans la nature plus de mouvement en un temps qu'en un autre, & que les corps en repos ne sont mûs, que par la rencontre de quelques corps agitez, qui leur communiquent de leur mouvement. Delà je conclus qu'un corps, que je suppose créé parfaitement en repos au milieu de l'eau, ne recevra jamais aucun degré de mouvement des petites parties de l'eau qui l'entourent, & qui viennent continuellement heurter contre lui pourvû qu'elles le poussent également de tous côtez: Parce que toutes ces petites parties, qui viennent heurter contre lui également de tous côtez, rejaillissant avec tout leur mouvement, elles ne lui en communiquent point: & par conséquent ce corps doit toujours être considéré comme en repos & sans aucune force mouvante, quoiqu'il change continuellement de surface.

Or la preuve que j'ai, que ces petites parties rejaillissent ainsi avec tout leur mouvement, c'est qu'outre qu'on ne peut pas concevoir la chose autrement, l'eau qui touche ce corps devrait se refroidir beau-

CHAP.
IX.

coup ou même se glacer, & devenir à peu près aussi dure qu'est le bois en sa surface, puisque le mouvement des parties de l'eau devroit se répandre également dans les petites parties du corps qu'elles environnent.

Mais pour m'accorder à ceux qui défendent le sentiment de M. Descartes, je veux bien accorder que l'on ne doit point considérer un bateau dans l'eau comme en repos. Je veux aussi que toutes les parties de l'eau qui l'environnent s'accordent toutes au mouvement nouveau que le battelier lui imprime, quoiqu'il ne soit que trop visible, par la diminution du mouvement du bateau, qu'elles lui résistent davantage du côté où il va, que de celui d'où il a été poussé. Cela toutesfois supposé, je dis que de toutes les parties d'eau qui sont dans la rivière, il n'y a selon M. Descartes que celles qui touchent immédiatement le bateau du côté d'où il a été poussé qui puissent aider à son mouvement, Car selon ce Philosophe *l'eau étant fluide, toutes les parties dont elle est composée n'agissent pas ensemble contre le corps que nous voulons mouvoir. Il n'y a que celles qui en le touchant s'appuient conjointement sur lui.* Or celles qui appuient conjointement sur le bateau, & le battelier ensemble sont vingt fois plus petites que tout le bateau. Il est donc visible, par l'explication que M. Descartes donne dans cet article sur la difficulté que nous avons de rompre un cloud entre nos mains, qu'un petit corps est capable d'en agiter un beaucoup plus grand que lui. Car enfin nos mains ne sont pas si fluides que de l'eau: & lorsque nous voulons rompre un cloud, il y a plus de parties jointes ensemble qui agissent conjointement dans nos mains que dans l'eau qui pousse un bateau.

ART. 63.

Voyez
l'art 6. de
la secon-
de partie
de ses
princi-
pes.

Mais voici une expérience plus sensible. Si l'on prend un ais bien uni, ou quelque autre plan extrêmement dur, que l'on y enfonce un cloud à moitié, & que l'on donne à ce plan quelque peu d'inclinaison. Je dis que, si l'on met une barre de fer cent mille fois

fois plus grosse que ce cloud, un pouce ou deux au dessus de lui, & qu'on la laisse glisser, ce cloud ne se rompra point. Et il faut cependant remarquer que selon M. Descartes, toutes les parties de la barre appuient & agissent conjointement sur ce cloud, car cette barre est dure & solide. Si donc il n'y avoit point d'autre ciment que le repos pour unir les parties qui composent le cloud : la barre de fer étant cent mille fois plus grosse que le cloud devroit selon la cinquième regle de M. Descartes, & selon la raison communiquer quelque peu de son mouvement à la partie du cloud qu'elle choqueroit, c'est-à-dire le rompre & passer outre, quand même cette barre glisseroit par un mouvement tres lent. Ainsi il faut chercher une autre cause que le repos des parties pour rendre les corps durs, ou capables de résister à l'effort que l'on fait, lorsqu'on les veut rompre, puisque le repos n'a point de force pour résister au mouvement : & je croi que ces experiences suffisent pour faire connoître que les preuves abstraites que nous avons apportées ne sont point fausses.

Art. 63.
Art. 50.

Il faut donc examiner la troisième chose que nous avons dit auparavant pouvoir être la cause de l'union étroite qui se trouve entre les parties des corps durs. Sçavoir une matiere invisible qui les environne, laquelle étant extrêmement agitée, pousse avec beaucoup de violence les parties extérieures & intérieures de ces corps, & les comprime ainsi de telle sorte, que pour les separer il faut avoir plus de force, que n'en a cette matiere invisible laquelle est extrêmement agitée.

Il semble que je pourois conclure que l'union des parties, dont les corps durs sont composez, dépend de la matiere subtile qui les environne & qui les comprime : puisque les deux autres choses que l'on peut penser être les causes de cette union, ne le sont véritablement point comme nous venons de voir. Car puisque je trouve de la résistance à rompre un morceau de fer, & que cette résistance ne vient point

CHAP.
IX.

du fer, ni de la volonté de Dieu, comme je croi l'avoir prouvé; il faut nécessairement qu'elle vienne de quelque matiere invisible, qui ne peut être autre que celle qui l'environne immédiatement, & qui le comprime. Néanmoins je donnerai encore des preuves positives de ce sentiment après que je l'aurai expliqué plus au long par quelque exemple.

Lorsqu'on prend une boule de quelque métal un peu dur, qui est creuse au dedans & coupée en deux hemispheres, que l'on joint ces deux hemispheres en collant une petite bande de cire à l'endroit de leur union, & que l'on en tire l'air: ces deux hemispheres se joignent l'une à l'autre de telle sorte que plusieurs chevaux, que l'on y attelle par le moyen de quelques boucles les uns d'un côté les autres de l'autre, ne peuvent les séparer, supposé que les hemispheres soient grandes à proportion du nombre des chevaux. Cependant si l'on y laisse rentrer l'air une seule personne les sépare sans aucune difficulté. Il est facile de conclure de cette expérience, que ce qui unissoit si fortement ces deux hemispheres l'une avec l'autre, venoit de ce que qu'étant comprimées à leur surface extérieure & convexe par l'air qui les environnoit, elles ne l'étoient point en même tems dans leur surface concave & intérieure. De sorte que l'action des chevaux qui tiroient les deux hemispheres des deux côtés, ne pouvoit pas vaincre l'effort d'une infinité de petites parties d'air qui leur résistoient, en pressant ces deux hemispheres. Mais la moindre force est capable de les séparer lorsque l'air étant rentré dans la sphere de cuivre, pousse les surfaces concaves & intérieures, autant que l'air de dehors presse les surfaces extérieures & convexes.

Que si au contraire on prend une vessie de carpe, & qu'on la mette dans un vase dont on tire l'air, cette vessie étant pleine d'air creve & se rompt, parce qu'alors il n'y a point d'air au dehors de la vessie qui résiste à celui qui est dedans. C'est encore par la raison que j'ai donnée de la premiere experience, que
deux

deux plans de verre ou de marbre ayant été usez les uns sur les autres se joignent , en sorte qu'on sent de la résistance à les séparer en un sens ; parce que ces deux parties de marbre sont pressées & comprimées par l'air de dehors qui les environne, & ne sont point si fort poussées par le dedans. Je pourrois apporter une infinité d'autres expériences pour prouver que l'air grossier qui environne les corps, unit fortement leurs parties ; mais ce que j'ai dit, suffit pour expliquer nettement ma pensée sur la question présente.

Je dis donc que ce qui fait que les parties des corps durs , & de ces petits liens dont j'ai parlé auparavant , sont si fort unies les unes avec les autres , c'est qu'il y a d'autres petits corps au dehors infiniment plus agitez que l'air grossier que nous respirons , qui les poussent , & qui les compriment : & que ce qui fait que nous avons de la peine à les séparer n'est pas leur repos , mais l'agitation de ces petits corps qui les environnent. De sorte que ce qui résiste au mouvement n'est pas le repos , qui n'en est que la privation , & qui n'a de soi aucune force, mais quelque mouvement contraire.

Cette simple exposition de mon sentiment paroît peut-être raisonnable : Néanmoins je prévois bien que plusieurs personnes auront beaucoup de peine à y entrer. Les corps durs font une si grande impression sur nos sens lorsqu'ils nous frappent, ou que nous faisons effort pour les rompre , que nous sommes portez à croire que leurs parties sont unies bien plus étroitement , qu'elles ne le sont en effet. Et au contraire les petits corps que j'ai dit les environner , auxquels j'ai donné la force de pouvoir causer cette union ne faisant aucune impression sur nos sens , semblent être trop foibles pour produire un effet si sensible.

Mais , pour détruire ce préjugé qui n'est fondé que sur les impressions de nos sens, & sur la difficulté que nous avons d'imaginer des corps plus petits & plus agitez que ceux que nous voyons tous les

CHAP.

IX.

jours ; il faut confiderer que la dureté des corps ne se doit pas mesurer par rapport à nos mains, ou aux efforts que nous sommes capables de faire, qui sont differens en divers tems. Car enfin, si la plus grande force des hommes n'est presque rien en comparaison de celle de la matière subtile, nous aurions grand tort de croire que les diamans & les pierres les plus dures ne peuvent avoir pour cause de leur dureté, la compression des petits corps tres-agitez qui les environnent. Or on reconnoîtra visiblement que la force des hommes est tres-peu de chose, si l'on considere que la puissance qu'ils ont de mouvoir leur corps en tant de manières, ne vient que d'une tres-petite fermentation de leur sang, laquelle en agite quelque peu les petites parties, & produit ainsi les esprits animaux. Car c'est l'agitation de ces esprits qui fait la force de nôtre corps, & qui nous donne le pouvoir de faire ces efforts, que nous regardons sans raison comme quelque chose de fort grand & de fort puissant.

Mais il faut bien remarquer que cette fermentation de nôtre sang n'est qu'une fort petite communication du mouvement de cette matière subtile dont nous venons de parler : car toutes les fermentations des corps visibles ne sont que des communications du mouvement des corps invisibles, puisque tout corps reçoit son agitation de quelque autre. Il ne faut donc pas s'étonner si nôtre force n'est pas si grande que celle de cette même matière subtile dont nous la recevons. Mais si nôtre sang se fermentoit aussi fort dans nôtre cœur, que la poudre à canon se fermente & s'agite lors qu'on y met le feu : c'est-à-dire, si nôtre sang recevoit une communication du mouvement de la matière subtile aussi grande que celle que la poudre à canon reçoit, nous pourrions faire des choses extraordinaires avec assez de facilité, comme rompre du fer, renverser une maison, &c; pourvû que l'on suppose, qu'il y eût une proportion convenable entre nos membres & du sang agité de
cette

cette sorte. Nous devons donc nous defaire de nôtre préjugé, & ne nous point imaginer selon l'impression de nos sens, que les parties des corps durs soient si fort unies les unes avec les autres, à cause que nous avons bien de la peine à les rompre.

Que si nous considérons d'ailleurs les effets du feu dans les mines, dans la pesanteur des corps, & dans plusieurs autres effets de la nature, qui n'ont point d'autre cause que l'agitation de ces corps invisibles, comme M. Descartes l'a prouvé en plusieurs endroits, nous reconnoissons manifestement qu'il n'est point au dessus de leur force d'unir & de comprimer ensemble les parties des corps durs aussi fortement qu'elles le sont. Car enfin je ne crains point de dire qu'un boulet de canon, dont le mouvement paroît si extraordinaire, ne reçoit pas mêmes la milliême partie du mouvement de la matière subtile qui l'environne.

On ne doutera pas de ce que j'avance si l'on considère premièrement, que la poudre à canon ne s'enflamme pas toute ni dans le même instant : Secondement que quand elle prendroit feu toute & dans le même instant, elle n'age fort peu de tems dans la matière subtile, & que les corps qui nagent tres-peu de tems dans les autres n'en peuvent pas recevoir beaucoup de mouvement : comme on le peut voir dans les bateaux qu'on abandonne au cours de l'eau, lesquels ne reçoivent que peu à peu leur mouvement. En troisième lieu & principalement, par ce que chaque partie de la poudre ne peut recevoir que le mouvement auquel la matière subtile s'accorde ; car l'eau ne communique au bateau que le mouvement direct qui est commun à toutes les parties, & ce mouvement là est d'ordinaire tres-petit par rapport aux autres.

Je pourrois encore prouver la grandeur du mouvement de la matière subtile à ceux qui recoivent les principes de M. Descartes, par le mouvement de la terre & la pesanteur des corps ; & je tirerois mêmes
de

CHAP.
IX.

de là des preuves assez certaines & assez exactes, mais cela n'est pas nécessaire à mon sujet. Il suffit afin que sans avoir vû les Ouvrages de M. Descartes, on ait une preuve suffisante de l'agitation de la matière subtile que je donne pour cause de la dureté des corps, de lire avec quelque application ce que j'en ai déjà dit depuis la page 239. ligne 26. jusqu'à la page 240. ligne 30.

Etant donc présentement délivrez des préjugés, qui nous portoient à croire que nos efforts bien puissans, & que celui de la manière subtile qui environne les corps durs & qui les comprime, est fort foible, étant d'ailleurs persuadé de l'agitation violente de cette matière par les choses que j'ai dites de la poudre à canon : il ne sera pas difficile de voir qu'il est absolument nécessaire, que cette matière agissant infiniment plus sur la surface des corps durs qu'elle environne & qu'elle comprime, qu'au dedans des mêmes corps, elle doit être cause de leur dureté ou de cette résistance que nous sentons lorsque nous nous efforçons de les rompre.

Or comme il y a toujours beaucoup de parties de cette matière invisible qui passe par les pores des corps durs, elles ne les rendent pas seulement durs, comme nous venons d'expliquer, mais de plus elles sont causes qu'il y en a quelques-uns qui sont ressort & se redressent, d'autres qui demeurent ployez, d'autres qui sont fluides & liquides, & enfin elles sont cause non seulement de la force, que les corps durs ont pour demeurer les uns auprès des autres, mais aussi de celle que les corps fluides ont de s'en séparer, c'est à dire que c'est elle qui rend quelques corps durs & quelques autres fluides.

Mais, parce qu'il est absolument nécessaire de sçavoir distinctement la Physique de M. Descartes, la figure de ses élémens & des parties qui composent les corps particuliers, pour rendre raison d'où vient que de certains corps sont roides, & que quelques autres sont plians, je ne m'arrêterai point à l'expliquer.

quer. Ceux qui ont lû les Ouvrages de ce Philosophe, CIV. 2.
 imagineront assez facilement ce qui peut en être la IX.
 cause, ce que je ne pourois expliquer que tres-diffi-
 cilement : & ceux qui ne sçavent pas le même Au-
 teur, n'entendroient que confusément les raisons
 que je pourois en apporter.

Je ne m'arrêterai point aussi à résoudre un tres-grand nombre de difficultez, que je prévois pouvoir être faites contre ce que je viens d'établir : parce que, si ceux qui les font n'ont point de connoissance de la véritable Physique, je ne ferois que les ennuyer & les facher, au lieu de les satisfaire : mais si ce sont des personnes éclairées, leurs objections étant tres-fortes, je ne pourois y répondre qu'avec un grand nombre de figures & de longs discours. De sorte que je croi devoir prier ceux qui trouveront quelque difficulté dans les choses que je viens de dire, de relire avec plus de soin ce chapitre, car j'espère que s'ils le lisent & s'ils le méditent comme il faut, toutes leurs objections s'évanoüiront. Mais enfin s'ils trouvent que ma prière soit incommode, qu'ils se reposent, car il n'y a pas grand danger d'ignorer la cause de la dureté des corps.

Je ne parle point ici de la *contiguité* : car il est visible que les choses contiguës se touchent si peu, qu'il y a toujours beaucoup de matière subtile qui passe entr'elles, & qui faisant effort pour continuër son mouvement en ligne droite les empêche de s'unir.

Pour l'union qui se trouve entre deux marbres qui ont été polis l'un sur l'autre, je l'ai expliquée, & il est facile de voir, que quoi que la matière subtile passe toujours entre ces deux parties si unies qu'elles soient, l'air n'y peut passer, & qu'ainsi c'est lui qui comprime, & qui presse ces deux parties de marbre l'une sur l'autre, & qui fait qu'on a quelque peine à les desunir en un sens, & si l'on ne les fait glisser.

Il est visible de tout ceci que la continuité, la contiguité, & l'union des deux marbres ne seroient que la

CHAP.
IX.

la même chose dans le vuide : car nous n'en avons point aussi d'idées différentes , de sorte que c'est dire ce qu'on n'entend point , que de les faire différer absolument , & non par rapport aux corps qui les environnent.

Voici présentement quelques réflexions sur le sentiment de M. Descartes , sur l'origine de son erreur. J'appelle son sentiment une erreur , parce que je ne trouve aucun moyen de défendre ce qu'il dit des regles du mouvement , & de la cause de la dureté des corps vers la fin de la seconde Partie de ses principes en plusieurs endroits , & qu'il me semble avoir assez prouvé la vérité du sentiment qui lui est contraire.

Ce grand homme concevant tres-distinctement que la matière ne peut pas se mouvoir par elle-même , & que la force mouvante naturelle de tous les corps n'est autre chose que la volonté générale de l'Auteur de la nature , & qu'ainsi la communication des mouvemens des corps à leur rencontre mutuelle ne peut venir que de cette même volonté , il s'est laissé aller à cette pensée qu'on ne pouvoit donner les régles de la différente communication des mouvemens , que par la proportion qui se trouve entre les différentes grandeurs des corps qui se choquent , puisqu'il n'est pas possible de pénétrer les desseins & la volonté de Dieu. Et parce qu'il a jugé que chaque chose avoit de la force pour demeurer dans l'état où elle étoit , soit qu'elle fût en mouvement soit qu'elle fût en repos , à cause que Dieu dont la volonté fait cette force agit toujours de la même manière , il a conclu que le repos avoit autant de force que le mouvement. Ainsi il a mesuré les effets de la force du repos par la grandeur du corps où elle étoit , comme ceux de la force du mouvement : ce qui lui a fait donner les regles de la communication du mouvement qui sont dans ses principes , & la cause de la dureté des corps que j'ai tâché de réfuter.

Il est assez difficile de ne se point rendre à l'opinion

nion de M. Descartes, quand on l'envisage du même côté que lui. Car encore une fois, puisque la communication des mouvemens ne vient que de la volonté del'Auteur de la nature, & que nous voyons que tous les corps demeurent dans l'état où ils ont été une fois mis, soit en mouvement, soit en repos; il semble que nous devons chercher les regles de la différente communication des mouvemens à la rencontre des corps, non dans la volonté de Dieu qui nous est inconnuë, mais dans la proportion qui se trouve entre les grandeurs de ces corps.

Je ne m'étonne donc pas de ce que M. Descartes a eu cette pensée, mais je m'étonne seulement de ce qu'il ne l'a pas corrigée, lors qu'ayant poussé plus avant ses connoissances, il a reconnu l'existence & quelques effets de la matière subtile qui environne les corps.

Je suis surpris de ce que dans l'article 132. de la quatrième Partie il attribué la force qu'ont certains corps pour se redresser à cette matière subtile, & que dans les articles 55. & 43. de la 2. partie & ailleurs, il ne lui attribue pas leur dureté, ou la résistance qu'ils font lorsqu'on tâche de les ployer & de les rompre, mais seulement au repos de leurs parties. Il me paroît évident que la cause qui redresse & qui rend roides certains corps, est la même que celle qui leur donne la force de résister lorsqu'on les veut rompre: car enfin la force qu'on emploie pour rompre de l'acier ne diffère qu'insensiblement de celle par laquelle on le ploye.

Je ne veux point apporter ici beaucoup de raisons que l'on peut dire pour prouver ces choses: ni répondre à quelques difficultez qu'on pourroit former sur ce qu'il y a des corps durs qui ne font point sensiblement ressort, & que l'on a cependant quelque difficulté à ployer. Car il suffit pour faire évanouir ces difficultez, de considérer que la matière subtile ne peut pas facilement se faire des chemins nouveaux dans les corps qui se rompent lorsqu'on les ploie,

plioie, comme dans le verre & dans l'acier trempé : & qu'elle le peut plus facilement dans les corps qui sont composez de parties branchuës & qui ne sont point cassans, comme dans l'or & dans le plomb : & qu'enfin il n'y a aucun corps dur qui ne fasse quelque peu de ressort.

Il est assez difficile de se persuader que M. Descartes ait crû positivement que la cause de la dureté fût différente de celle qui fait le ressort : & ce qui paroît plus vrai semblable c'est qu'il n'a pas fait assez de réflexion sur cette matière. Quand on a médité long-tems sur quelque sujet, & que l'on s'est satisfait sur les choses que l'on vouloit sçavoir, souvent on n'y pense plus. On croit que les pensées que l'on en a eues sont des veritez incontestables qu'il est inutile d'examiner davantage. Mais il y a dans l'homme tant de choses qui le dégoûtent de l'application, qui le portent à des consentemens trop précipitez, & qui le rendent sujet à l'erreur, qu'en-core que l'esprit demeure apparemment satisfait, il n'est pas toujours pour cela bien informé de la verité. M. Descartes étoit homme comme nous : on ne vit jamais plus de solidité, plus de justesse, plus d'étendue, & plus de pénétration d'esprit, que celle qui paroît dans ses Ouvrages ; je l'avouë, mais il n'étoit pas infailible. Ainsi il y a apparence qu'il est demeuré si fort persuadé de son sentiment, qu'il n'a pas fait réflexion qu'il assuroit quelque chose dans la suite de ses principes qui y étoit contraire. Il l'avoit appuyé sur des raisons tres-specieuses & tres-vrai-semblables ; mais telles cependant, qu'il n'étoit point comme forcé par elles de s'y rendre, il pouvoit encore suspendre son jugement, & par conséquent il le devoit. Il ne suffisoit pas d'examiner dans un corps dur ce qui peut y être qui le rende tel, il devoit aussi penser aux corps invisibles qui peuvent le rendre dur, comme il y a pensé à la fin de ses principes de Philosophie, lorsqu'il leur attribua la cause du ressort : il devoit faire une division exacte, & qui com-
prit

prît tout ce qui pouvoit contribuer à la dureté des corps. Il ne suffisoit pas encore d'en chercher la cause dans la volonté de Dieu, il falloit aussi penser à la matière subtile qui les environne. Car quoique l'existence de cette matière extrêmement agitée ne fût pas encore prouvée dans l'endroit de ses principes où il par le de la dureté, elle n'étoit pas aussi rejetée: il devoit donc suspendre son jugement, & se bien ressouvenir que ce qu'il écrivoit de la cause de la dureté des regles du mouvement, devoit être revû tout de nouveau, ce que je croi qu'il n'a pas fait avec assez de soin. Ou bien il n'a pas assez considéré la véritable raison d'une chose qu'il est très facile de reconnoître, & qui cependant est de la dernière conséquence dans la Physique: je l'explique.

M. Descartes sçavoit bien que pour soutenir son système, de la vérité duquel il ne pouvoit raisonnablement douter, il étoit absolument nécessaire que les grands corps communiquassent toujours de leur mouvement aux petits qu'ils rencontreroient, & que les petits réjallissent à la rencontre des plus grands, sans une perte pareille du leur. Car sans cela le premier élément n'auroit pas tout le mouvement qu'il est nécessaire qu'il ait par dessus le second, ni le second par dessus le troisième: & tout son système seroit absolument faux comme le sçavent assez ceux qui l'ont un peu médité. Mais en supposant que le repos ait force pour résister au mouvement, & qu'un grand corps en repos ne puisse être remué par un autre plus petit que lui, quoi qu'il le heurte avec une agitation furieuse; il est visible que les grands corps doivent avoir beaucoup moins de mouvement qu'un pareil volume de plus petits, puisqu'ils peuvent toujours selon cette supposition communiquer celui qu'ils ont, & qu'ils n'en peuvent pas toujours recevoir des plus petits. Ainsi cette supposition n'étant point contraire à tout ce que M. Descartes avoit dit dans ses principes depuis le commencement jusqu'à l'établissement de ses regles du mouvement.

& s'accoutumant fort bien avec la suite de les mêmes principes, il croioit que les règles du mouvement qu'il pensoit avoir démontrées dans leur cause, étoient encore suffisamment confirmées par leurs effets.

Je tombe d'accord avec M. Descartes du fond de la chose: que les grands corps communiquent beaucoup plus facilement leur mouvement que les petits: & qu'ainsi son premier élément est plus agité que le second, & le second que le troisième. Mais la cause en est claire sans avoir égard à sa supposition. Les petits corps & les corps fluides, l'eau, l'air, &c. ne peuvent communiquer à de grands corps, que leur mouvement uniforme & commun à toutes leurs parties: l'eau d'une rivière ne peut communiquer à un bateau que le mouvement de la descente qui est commun à toutes les petites parties dont l'eau est composée; & chacune de ces petites parties outre ce mouvement commun, en a encore une infinité d'autres particuliers. Ainsi il est visible par cette raison, qu'un bateau par exemple ne peut jamais avoir autant de mouvement qu'un égal volume d'eau, puisqu'il ne peut recevoir de l'eau que le mouvement direct & commun à toutes les parties qui la composent. Si vingt parties d'un corps fluide poussent quelque corps d'un côté, il y en a autant qui le poussent de l'autre: il demeure donc immobile, & toutes les petites parties du corps fluide dans lequel il nage, réjallissent sans rien perdre de leur mouvement. Ainsi les corps grossiers, & dont les parties sont unies les unes avec les autres ne peuvent recevoir que le mouvement circulaire & uniforme du tourbillon de la matière subtile qui les environne.

Il me semble que cette raison suffit pour faire comprendre que les corps grossiers ne sont point si agitez que les petits, & qu'il n'est point nécessaire pour expliquer ces choses de supposer, que le repos ait quelque force pour résister au mouvement. La certitude des Principes de la Philosophie de M. Descartes

tes ne peut donc servir de preuve pour defendre ses regles du mouvement : & il y a lieu de croire que si M. Descartes lui-même avoit examiné de nouveau ses principes sans préoccupation , & en pesant des raisons semblables à celles que j'ai dites , il n'auroit pas crû que les effets de la nature eussent confirmé ses regles , & ne seroit pas tombé dans la contradiction , en attribuant la dureté des corps durs seulement au repos de leurs parties , & leur ressort à l'effort de la matière subtile.

VOICI maintenant les regles de la communication des mouvemens dans le vuide , lesquelles ne sont que des suites de ce que je viens d'établir de la nature du repos.

Les corps n'étant point durs dans le vuide , puisqu'ils ne sont durs que par la pression de la matière subtile qui les environne , si deux corps se rencontrent , ils s'applatiroient sans réjaillir. Il faut donc les supposer durs par eux-mêmes , & non par la pression de la matière subtile pour donner ces regles.

Le repos n'ayant point de force pour résister au mouvement , & plusieurs corps ne devant être considerez que comme un seul dans le moment de leur rencontre ; il est visible qu'ils ne doivent réjaillir que lorsqu'ils sont égaux en grandeur & en vitesse , ou que la vitesse recompense la grandeur ou la grandeur la vitesse. Et il est facile de là de conclure que dans tous les autres cas ils doivent toujours communiquer leur mouvement , de telle manière qu'ils aillent après de compagnie avec une égale vitesse.

De sorte que pour sçavoir ce qui doit arriver dans toutes les différentes suppositions de la grandeur & la vitesse des corps qui se rencontrent , il n'y a qu'à ajouter tous les degrez de mouvement de deux ou plusieurs corps qui ne doivent être considerez que comme un seul dans le moment de leur rencontre , & après diviser la somme de tout le mouvement à proportion de la grandeur de ces corps.

*Regle
generale
de la
commu-
nication
des mou-
vemens.*

D'où

CHAP.

IX.

*Voyez
les regles
de
M. Des-
cartes
dans la
seconde
partie de
ses prin-
cipes.*

D'où je conclus que des sept regles que M. Descartes donne du mouvement, les trois premières sont bonnes.

Que la quatrième est fausse, & que B. doit communiquer à C. de son mouvement à proportion de la grandeur de ce même C, & aller ensuite de compagnie: de sorte que si C, est double de B, & que B ait trois degrez de mouvement, il lui en doit donner deux. Car j'ai suffisamment prouvé que M. Descartes n'a pas dû supposer que le repos eût de la force pour résister au mouvement.

Que la cinquième est vraie.

Que la sixième est fausse, & que B doit communiquer la moitié de son mouvement à C.

Que la septième est fausse, & que B. doit toujours communiquer de son mouvement à C, à proportion de la grandeur & du mouvement de B, & de C. Que si selon la supposition C, est double de B, & qu'il ait trois degrez de mouvement & que C n'en ait que deux, il faut qu'ils aillent l'un & l'autre de compagnie, puisqu'en effet C & B ne sont qu'un corps dans le temps de leur rencontre: & pour cela il faut faire l'addition des degrez de vitesse qui sont cinq, & les diviser ensuite à proportion de leur grandeur, & ainsi en donner $1\frac{2}{3}$ à B, & $3\frac{1}{3}$ à C double de B. Mais ces regles quoique certaines par les choses que j'ai dites sont contraires à l'expérience, parce que nous ne sommes pas dans le vuide.

La principale de toutes les expériences qui sont contraires à ce que je viens de dire des régles du mouvement, est qu'il arrive toujours que les corps durs qui se choquent réjaillissent, l'un d'un côté & l'autre de l'autre, ou du moins qu'ils ne vont point de compagnie après leur rencontre.

Pour y répondre il faut se souvenir de ce qu'on a dit auparavant de la cause du ressort: qu'il y a une matière dont l'agitation est étrangement violente, laquelle passe continuellement entre les parties des corps durs, & les rend tels, en les comprimant

tant

tant sur les parties de dehors que sur celles du dedans. Car de là il sera facile de voir que dans le tems de la percussion, les deux corps qui se rencontrent, détournent le cours de cette matière des endroits proches de ceux où ils se choquent: & que cette matière résistante avec une grande violence repousse les deux corps qui se sont rencontrez de côté & d'autre, & rétablit son passage que la percussion lui bouchoit.

Ce qui prouve encore plus clairement ce que je dis, c'est que si deux boules de plomb, ou de quelque autre matière qui fasse encore moins de ressort se choquent, elles ne réjallissent point après leur choc, mais elles vont à-peu-près selon les règles que j'ai établies auparavant; lesquelles elles gardent avec d'autant plus d'exactitude qu'elles font moins de ressort. Les corps réjallissent donc après leur percussion, parce qu'ils sont durs, c'est-à-dire, comme je l'ai expliqué parce qu'il y a une matière très-agitée qui les comprime, & qui passant par leurs pores avec une très-grande violence, repousse les corps qui les viennent choquer. Mais il faut supposer que les corps choquans ne rompent point ceux qu'ils choquent par un mouvement qui vainque la force que les petites parties de la matière subtile ont pour résister, comme lorsqu'on tire un mousquet contre du bois.

Il est vrai que cette matière subtile comprime les corps mous, & qu'elle passe avec beaucoup d'agitation au travers de leurs pores, aussi bien que de ceux qui sont durs, & que cependant ces corps mous ne font point de ressort. La raison en est que la matière qui passe au travers des corps mous, peut s'ouvrir des passages de tous côtez avec beaucoup de facilité, à cause de la petitesse des parties qui les composent, ou de quelque configuration particulière propre à cet effet, ce que les corps durs ne peuvent souffrir, à cause de la grosseur & de l'arrangement de leurs parties contraires à cet effet.

Ainsi lorsqu'un corps dur en choque un autre qui

CHAP.
IX.

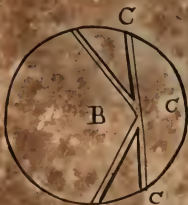
est mou, il y change tous les chemins par où passe la matière subtile, ce qui est souvent visible, comme dans une balle de mousquet, qui s'applatit lorsqu'on la frappe. Mais lorsqu'un corps dur en choque un autre semblable à lui, il ne s'y fait point, ou très-peu de chemins nouveaux, & la matière subtile qui est dans ses pores est obligée de retourner sur ses pas, ou bien il faut qu'elle repousse le corps qui lui ferme ses petits passages.

Soit A un corps dur, B soit un corps mou, C c le chemin de la matière subtile, je dis que si A choque B au point e, le chemin C c se ferme, & que la matière subtile se fait des chemins nouveaux dans ce corps mou. Ainsi la matière subtile ayant un chemin libre, elle ne repousse point le corps choquant, mais le corps choqué change de figure, & s'applatit un peu. Et il faut supposer qu'il y a dans le plus petit corps dur une infinité de chemins pareils à C c.

Que si A & a sont deux corps durs qui se rencontrent, le chemin C c s'étrecit & la matière subtile, qui s'y trouve enfermée continuant son mouvement en ligne droite faite de chemins nouveaux, elle repousse le corps qui la choque avec d'autant plus de violence qu'elle trouve plus de difficulté à se faire un chemin, ou bien les parties du corps A se rompent & se séparent les unes des autres, & se réduisent en poudre ou en morceaux.

Enfin il paroît évident que tout corps mû faisant toujours effort pour aller en ligne droite, & ne s'en détournant que le moins qu'il peut lorsqu'il trouve résistance, il ne doit jamais réjallir, puisqu'en réjallissant il se détourne beaucoup de la ligne droite. Il faut donc, ou bien que les corps s'applatissent, ou que le plus fort vainque le plus foible, pour aller après de compagnie: mais parce que les corps sont ressort & qu'ils sont durs, ils ne peuvent aller de compagnie, puisque si A pousse a, a repousse A: & ainsi ils doivent s'éloigner l'un de l'autre.

Neanmoins, si les deux corps étoient dans le vuide,





de, quoiqu'ils fussent tres-durs, ils iroient de compagnie, parce que n'y ayant point de corps qui les environnât, ils ne pourroient jamais faire de ressort, le choqué ne résistait point du tout au choquant : mais l'air, la pesanteur, &c. résistait au grand mouvement que le choquant donne au choqué, le choqué résiste au choquant & l'empêche de suivre : car l'expérience apprend que l'air & la pesanteur résistent au mouvement, & cela d'autant plus que le mouvement est violent.

Il est facile de reconnoître par les choses que je viens de dire, pourquoi dans les rencontres de différens corps qui sont environnez d'air ou d'eau, &c. quelquefois le choquant réjallit, quelquefois il communique tout son mouvement & demeure comme immobile, & quelquefois il suit le choqué, mais toujours avec moins de vitesse, si l'un ou l'autre n'est tout-à fait mou : car tout cela ne dépend que de la proportion, qui est entre la grandeur, la dureté & la pesanteur de l'un & de l'autre, supposé qu'ils soient mus d'une égale vitesse.

S'ils ont beaucoup de dureté, le choquant réjallit davantage, parce que le ressort est plus fort. Si le choquant est fort petit, & le choqué fort grand & fort pesant, le choquant réjallit encore beaucoup à cause de la pesanteur & du grand volume d'air qui environne le choqué qui résiste au mouvement. Enfin si la force de la dureté est comme diminuée ou augmentée par le volume d'air qui répond au choqué le choquant qui rejallissoit pourra demeurer immobile apres la percussion : ou au contraire le choquant, qui demeureroit en repos apres la percussion, pourra rejallir. Il n'y a donc qu'à comparer la dureté des corps qui se choquent, & l'air que le choqué doit agiter de nouveau dans le tems de la percussion afin qu'il se meuve, pour prévoir à-peu-près ce qui doit arriver dans la percussion de différens corps. Je suppose toujours une égale vitesse dans le choquant, car l'air résiste davantage à un

grand mouvement qu'à un petit, & il y a autant de mouvement dans un corps la moitié plus petit que dans un autre ; quand il va une fois plus viste que cet autre : Ainsi le choqué étant poussé deux fois plus viste peut-être considéré comme ayant un volume d'air deux fois plus grand à pousser pour se mouvoir.

Mais on doit encore prendre garde que dans le moment qu'un corps en choque un autre, les parties de ces mêmes corps ont deux mouvemens contraires : car celles qui sont du côté de devant tendent à retourner à cause du choc, dans le tems que celles qui sont derriere tendent à avancer à cause du premier mouvement ; & c'est ce contre-coup qui applatit les corps mous, & qui fait même que certains corps durs se cassent. Or lorsque les corps sont fort durs, ce contrecoup qui en ébranle les parties & qui leur cause une espece de frémissement, comme il paroît par le son qu'ils rendent, produit toujours quelques changemens dans la communication du mouvement, lesquels il est assez difficile de reconnoître pour plusieurs raisons, & il est ce me semble assez inutile de les examiner en détail.

Si l'on veut mediter sur toutes ces choses, je croi quel'on répondra facilement à quelques difficultez quel'on peut avoir encore sur ce sujet. Mais si je pensois que les choses que j'ai dites ne fussent pas suffisantes pour montrer que le repos n'a point de force pour résister au mouvement, & que les regles de la communication des mouvemens données par M. Descartes sont en partie fausses, je montrerois ici que dans sa supposition il seroit impossible de se remuer dans l'air : & que ce qui fait que la circulation du mouvement dans les corps fluides est possible sans recourir au vuide, c'est que le premier élément se divise sans résistance en plusieurs manières différentes, le repos de ses parties n'ayant aucune force pour résister au mouvement.

*Conclusion des trois derniers Livres.*CHAP.
IX.

J'A y ce me semble assez fait voir dans le quatrième & cinquième livre, que les inclinations naturelles & les passions des hommes les font souvent tomber dans l'erreur; parce qu'elles ne les portent pas tant à examiner les choses avec soin, qu'à en juger avec précipitation.

Dans le quatrième livre j'ai montré que l'inclination pour le bien en général est cause de l'inquiétude de la volonté: que l'inquiétude de la volonté met l'esprit dans une agitation continuelle: & qu'un esprit incessamment agité est entièrement incapable de découvrir les veritez un peu cachées: Que l'amour des choses nouvelles & extraordinaires nous préoccupe souvent en leur faveur, & que tout ce qui porte le caractère de l'infini est capable d'éblouir nôtre imagination & de nous séduire. J'ai expliqué comment l'inclination que nous avons pour la grandeur, l'élevation & l'indépendance nous engage insensiblement dans la fausse érudition, ou dans l'étude de toutes ces sciences vaines & inutiles qui flattent nôtre orgueil secret, parce qu'elles nous font admirer du commun des hommes. J'ai montré que l'inclination pour les plaisirs détourne sans cesse la vûe de l'esprit de la contemplation des veritez abstraites, qui sont les plus simples & les plus fécondes, & qu'elle n'y permet pas de considérer aucune chose avec assez d'attention & de desintéressement pour en bien juger: Que les plaisirs étant des manières d'être de nôtre ame, ils partagent nécessairement la capacité de l'esprit, & qu'un esprit partagé ne peut pleinement comprendre ce qui a quelque étendue. Enfin j'ai fait voir que le rapport & l'union naturelle, que nous avons avec tous ceux avec qui nous vivons, est l'occasion de beaucoup d'erreurs dans lesquelles nous tom-

O 3

bons

CHAP.
IX.

bons & que nous communiquons aux autres , comme les autres nous communiquent celles dans lesquelles ils sont tombez.

Dans le cinquième, en tâchant de donner quelque idée de nos passions , j'ai ce me semble assez fait voir , qu'elles sont établies pour nous unir à toutes les choses sensibles , & pour leur conservation & pour la nôtre : Que de même que nos sens nous unissent à notre corps, & répandent pour ainsi dire notre ame dans toutes les parties qui le composent ; qu'ainsi nos émotions nous font comme sortir hors de nous-mêmes , pour nous répandre dans tout ce qui nous environne : Qu'enfin elles nous représentent sans cesse les choses non selon ce qu'elles sont en elles mêmes , pour former des jugemens de verité, mais selon le rapport qu'elles ont avec nous , pour former des jugemens utiles à la conservation de notre être , & de ceux avec lesquels nous sommes unis , ou par la nature , ou par notre volonté.

Après avoir essayé de découvrir les erreurs dans leurs causes , & de délivrer l'esprit des préjugés auxquels il est sujet , j'ai crû qu'enfin il étoit temps de le préparer à la recherche de la verité. Ainsi j'ai expliqué dans le sixième livre les moyens qui me semblent les plus naturels pour augmenter l'attention & l'étendue de l'esprit , en montrant l'usage que l'on peut faire de ses sens , de ses passions & de son imagination , pour lui donner toute la force & toute la pénétration dont il est capable. Ensuite j'ai établi certaines regles qu'il faut nécessairement observer pour découvrir quelque verité que ce soit : je les ay expliquées par plusieurs exemples pour les rendre plus sensibles , & j'ai choisi ceux qui m'ont paru les plus utiles , ou qui renfermoient des veritez plus fécondes & plus générales , afin qu'on les lût avec plus d'application , & qu'on se les rendît plus sensibles & plus familières.

Peut être qu'on reconnoitra par cet essai de Methode la nécessité qu'il y a de ne raisonner que sur des idées

idées claires & évidentes, & dont on est intérieurement convaincu que toutes les nations en conviennent : & de ne passer jamais aux choses composées, avant que d'avoir suffisamment examiné les simples dont elles dépendent.

Que si l'on considère qu'Aristote & ses sectateurs n'ont point observé les règles que j'ai expliquées, comme l'on en doit être convaincu, tant par les preuves que j'en ai apportées, que par la connoissance des opinions des plus zélés défenseurs de ce Philosophe : peut-être qu'on méprisera sa doctrine malgré toutes les impressions qui persuadent ceux qui se laissent étourdir par des mots qu'ils n'entendent point.

Mais si l'on prend garde à la manière de philosopher de M. Descartes, on ne pourra douter de la solidité de sa Philosophie : car j'ai suffisamment montré qu'il ne raisonne que sur des idées claires & évidentes, & qu'il commence par les choses les plus simples avant que de passer aux plus composées qui en dépendent. Ceux qui liront les ouvrages de ce sçavant homme se convaincront pleinement de ce que je dis de lui, pourvû qu'ils les lisent avec toute l'application nécessaire pour les comprendre : & ils sentiront une secrète joie d'être nez dans un siècle & dans un pays assez heureux, pour nous délivrer de la peine d'aller chercher dans les siècles passez parmi les Païens, & dans les extrêmités de la terre, parmi les barbares ou les étrangers, un Docteur pour nous instruire de la vérité.

Néanmoins comme on ne doit pas se mettre fort en peine de sçavoir les opinions des hommes, quand mêmes on seroit convaincu d'ailleurs qu'ils auroient découvert la vérité ; je serois bien fâché que l'estime, que je paroiss avoir ici pour M. Descartes, préoccupât personne en sa faveur, & que l'on se contentât de lire & de retenir ses opinions sans se soucier d'être éclairé de la lumière de la vérité. Ce seroit alors préférer l'homme à Dieu, le consulter à la pla-

CHAP.
IX.

ce de Dieu , & se contenter des réponses obscures d'un Philosophe qui ne nous éclaire point , pour éviter la peine qu'il y a d'interroger par la méditation , celui qui nous répond & qui nous éclaire tout ensemble.

A la fin
des
princi-
pes.

C'est une chose indigne que de se rendre partisan de quelque secte que ce soit , & que d'en regarder les Auteurs comme s'ils étoient infaillibles. Aussi M. Descartes voulant plutôt rendre les hommes disciples de la vérité que sectateurs entêtés de ses sentimens , avertit expressément : *Qu'on n'ajoute point du tout de soy à ce qu'il a écrit , & qu'on n'en reçoive que ce que la force & l'évidence de la raison pourra contraindre d'en croire* Il ne veut pas comme quelques Philosophes qu'on le croie sur sa parole : il se souvient toujours qu'il est homme ; & que ne répandant la lumière que par réflexion , il doit tourner les esprits , de ceux qui veulent être éclairés comme lui , vers la Raison souveraine qui seule peut les rendre plus parfaits par le don d'intelligence.

La principale utilité que l'on peut tirer de l'application à l'étude est de se rendre l'esprit plus juste , plus éclairé , plus pénétrant , & plus propre à découvrir toutes les vérités que l'on souhaite de sçavoir. Mais ceux qui lisent les Philosophes pour en retenir les opinions & pour les débiter aux autres , ne s'approchent point de celui qui est la vie & la nourriture de l'ame : leur esprit s'affoiblit & s'aveugle par le commerce qu'ils ont avec ceux qui ne peuvent ni les éclairer ni les fortifier. Ils se remplissent d'une fausse érudition dont le poids les accable , & dont l'éclat les éblouit ; & s'imaginant devenir fort sçavans lorsqu'ils se remplissent la tête des opinions des anciens Philosophes , ils ne font pas réflexion qu'ils se rendent disciples de ceux que saint Paul dit être devenus fous en s'attribuant le nom de sages : *DICENTES se esse sapientes stultifaciti sunt.*

La Methode que j'ai donnée peut ce me semble beaucoup servir à ceux qui veulent faire usage de leur raison,

raison, ou recevoir de Dieu les réponses qu'il donne à tous ceux qui savent bien l'interroger: car je croi avoir dit les principales choses qui peuvent fortifier & conduire l'attention de l'esprit, laquelle est la priere naturelle que l'on fait au véritable Maître de tous les hommes, pour en recevoir quelque instruction.

Mais comme cette voie naturelle de rechercher la verité est fort pénible, & qu'elle n'est ordinairement utile que pour résoudre des questions de peu d'usage, & dont la connoissance sert plus souvent à flatter nôtre orgueil qu'à perfectionner nôtre esprit: je croi pour finir utilement cet ouvrage, devoir dire, que la méthode la plus courte & la plus assurée pour découvrir la verité, & pour s'unir à Dieu de la manière la plus parfaite qui se puisse, c'est de vivre en véritable Chrétien. C'est de suivre exactement les préceptes de la verité éternelle qui ne s'est unie avec nous que pour nous réünir avec elle. C'est d'écouter plutôt nôtre foi que nôtre raison, & rendre à Dieu non tant par nos forces naturelles qui depuis le péché sont toutes languissantes, que par le secours de la foi, par laquelle seule Dieu veut nous conduire dans cette lumière immense de la verité qui dissipera toutes nos ténèbres. Car enfin il vaut beaucoup mieux comme les gens de bien, passer quelques années dans l'ignorance de certaines choses & se trouver en un moment éclairés pour toujours, que d'acquiescer par les voies naturelles avec beaucoup d'application & de peine une science fort imparfaite, & qui nous laisse dans les ténèbres pendant toute l'éternité.



ECLAIRCISSEMENTS
SUR LA
RECHERCHE
DE LA
V E R I T É.

PREMIER ECLAIRCISSEMENT
sur le premier Chapitre du pre-
mier Livre.

Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les mouvemens de l'esprit, & dans les déterminations de ces mouvemens; & néanmoins il n'est point Auteur du péché. Il fait tout ce qu'il y a de réel dans les sentimens de la concupiscence; & cependant il n'est point Auteur de nôtre concupiscence.



QUELQUES personnes prétendent que j'abandonne trop-tôt la comparaison de l'esprit avec la matière, & s'imaginent qu'il n'a pas plus de force qu'elle pour déterminer l'impression que Dieu lui donne. Ils souhaitent que j'explique, si je le puis, ce que Dieu fait en nous, & ce que nous faisons nous-mêmes, lorsque nous péchons. Parce qu'à

qu'à leur avis je serai obligé par mon explication de tomber d'accord, ou que l'homme est capable de se donner à soi-même quelque nouvelle modification, ou bien reconnoître que Dieu est véritablement Auteur du péché.

Je répons que la foi, la raison, & le sentiment intérieur que j'ai de moi même, m'obligent à quitter ma comparaison où je la quitte: car je suis convaincu en toutes manières, que j'ai en moi-même un principe de mes déterminations; & j'ai des raisons pour croire que la matière n'a point de semblable principe. Cela se prouvera dans la suite. Mais voici ce que Dieu fait en nous, & ce que nous faisons nous mêmes quand nous péchons.

Premierement Dieu nous pousse sans cesse, & par une impression invincible, vers le bien en général. Secondement il nous représente l'idée d'un bien particulier, ou nous en donne le sentiment. Enfin il nous porte vers ce bien particulier.

Dieu nous pousse sans cesse vers le bien en général. Car Dieu nous a faits, & nous conserve pour lui: il veut que l'on aime tout ce qui est bon. Il est le premier ou plutôt l'unique Moteur. Enfin cela est clair par une infinité de choses que j'ai dites ailleurs, & ceux à qui je parle, en conviennent.

Dieu nous représente l'idée d'un bien particulier, ou nous en donne le sentiment. Car il n'y a que lui qui nous éclaire; & les corps qui nous environnent, ne peuvent point agir sur notre esprit. En un mot nous ne sommes pas notre lumière, ni notre félicité à nous mêmes: je l'ai prouvé fort au long dans le troisième Livre, & ailleurs.

Enfin, Dieu nous porte vers ce bien particulier. Car Dieu nous portant vers ce qui est bien, c'est une conséquence nécessaire qu'il nous porte vers les biens particuliers, lors qu'il en produit l'idée, ou le sentiment dans notre ame. Voilà tout ce que Dieu fait en nous, quand nous péchons.

Mais comme un bien particulier ne renferme pas

tous les biens, & que l'esprit, le considérant d'une veüe claire & distincte, ne peut s'imaginer qu'il les renferme tous; Dieu ne nous porte point nécessairement ni invinciblement à l'amour de ce bien. Nous sentons qu'il nous est libre de nous y arrêter; que nous avons du mouvement pour aller plus loin; en un mot que l'impression que nous avons pour le bien universel, ou pour parler comme les autres, que nôtre volonté n'est ni contrainte ni nécessitée de s'arrêter à ce bien particulier.

Voici donc ce que fait le pécheur. Il s'arrête: il se repose: il ne suit point l'impression de Dieu: il ne fait rien, car le péché n'est rien. Il sçait que la grande règle qu'il doit observer, c'est de faire usage de sa liberté, autant qu'il le peut, & qu'il ne doit s'attacher à aucun bien, s'il n'est intérieurement convaincu qu'il seroit contre l'ordre de ne vouloir point s'y arrêter. S'il ne découvre pas cette règle par la lumière de sa raison, il l'apprend du moins par les reproches secrets de sa conscience. Il devrait donc suivre l'impression qu'il reçoit pour le bien universel, penser à d'autres biens qu'à celui dont il jouit, & duquel il devrait seulement faire usage. Car C'est en pensant à d'autres biens qu'à celui dont il jouit, qu'il peut produire en soi-même de nouvelles déterminations de son amour, & faire usage de sa liberté. Or je prouve, que par l'impression que Dieu lui donne pour le bien en general, il peut penser à d'autres biens qu'à celui dont il jouit; parce que c'est en cela précisément que consiste la difficulté.

C'est une loi de la nature, que les idées des objets se présentent à nôtre esprit dès que nous voulons y penser, pourvu que la capacité que nous avons de penser, ne soit point remplie par les sentimens vifs & confus que nous recevons à l'occasion de ce qui se passe dans nôtre corps. Or nous pouvons vouloir penser à toutes choses; parce que l'impression naturelle, qui nous porte vers le bien, s'étend à toutes les choses auxquelles nous pouvons penser: Et nous
pouvons

pouvons en tout tems *penſer* à toutes choſes ; parce que nous ſommes unis à celui qui renferme les idées de toutes choſes , ainſi que j'ai prouvé * ailleurs.

S'il eſt donc vrai que nous pouvons *vouloir* conſidérer de près , ce que nous voyons déjà comme de loin , puisſque nous ſommes unis avec l'Être univerſel : Et ſ'il eſt certain qu'en vertu des loix de la nature , les idées s'approchent de nous dès que nous le voulons. On en doit conclure.

Premièrement , *Que nous avons un principe de nos déterminations.* Car c'eſt la préſence actuelle des idées particulières qui détermine poſitivement vers des biens particuliers , le mouvement que nous avons vers le bien en general , & qui change ainſi nôtre amour naturel en des amours libres. Nôtre contentement ou nôtre repos à la veüe d'un bien particulier n'eſt rien de réel ou de poſitif de nôtre part , comme je l'expliquerai plus bas.

Secondement , *Que ce principe de nos déterminations eſt toujours libre à l'égard des biens particuliers.* Car nous ne ſommes point invinciblement portez à les aimer ; puisſque nous pouvons les examiner en eux-mêmes ; & les comparer avec l'idée que nous avons du ſouverain bien , ou avec d'autres biens particuliers. Ainſi le principe de nôtre liberté c'eſt , qu'étant faits pour Dieu & unis à lui , nous pouvons toujours penſer au vrai bien , ou à d'autres biens qu'à ceux auxquels nous penſons actuellement.

Je ſuppoſe néanmoins que nos ſentimens n'occupent point toute la capacité de nôtre eſprit. Car , afin que nous ſoyons libres de la liberté dont je parle , il eſt neceſſaire , non ſeulement que Dieu ne nous pouſſe point invinciblement vers les biens particuliers , mais encore que nous puiffions faire uſage de l'impreſſion que nous avons vers le bien en general , pour aimer autre choſe que ce que nous aimons actuellement. Or , comme nous ne ſçaurions aimer que les objets auxquels nous pouvons penſer , & que nous ne pouvons pas penſer actuellement à d'autres qu'à ceux

* liſez le ch. du 3. liv. qui a pour titre *que nous voyons toutes choſes en Dieu* l'éclairciſſement ſur ce même chapitre.

qui nous causent des sentimens trop vifs ; il est visible que la dépendance où nous sommes de nôtre corps , diminue nôtre liberté , & nous en ôte même entièrement l'usage en beaucoup de rencontres. Ainsi nos sentimens effaçant nos idées , & l'union que nous avons avec nôtre corps , par laquelle nous ne voyons , ou plutôt nous ne sentons que nous mêmes , affoiblissant celle que nous avons avec Dieu , par laquelle toutes choses nous sont présentes ; l'esprit ne doit point se laisser partager par des sentimens confus , s'il veut conserver parfaitement libre le principe de ses déterminations.

Il est évident de tout ceci , que Dieu n'est point Auteur du péché , & que l'homme ne se donne point à soy-même de nouvelles modifications. Dieu n'est point Auteur du péché , puisqu'il imprime incessamment à celui qui pèche , ou qui s'arrête à un bien particulier , du mouvement pour aller plus loin : qu'il lui donne le pouvoir de penser à d'autres , choses , & de se porter à d'autres biens qu'à celui qui est actuellement l'objet de sa pensée & de son amour ; qu'il lui ordonne de ne point aimer tout ce qu'il peut s'empêcher d'aimer , sans être inquiet par des remords ; & qu'il le rappelle sans cesse à lui par les reproches secrets de sa raison.

Il est vrai qu'en un sens Dieu porte le pecheur à aimer l'objet de son péché, si cet objet paroît un bien au pecheur : car comme disent presque tous les Theologiens , tout ce qu'il y a de positif , d'acte , ou de mouvement dans le péché , vient de Dieu. Mais ce n'est que par un faux jugement de nôtre esprit que les créatures nous paroissent bonnes , je veux dire capables d'agir en nous , & de nous rendre heureux. Le péché d'un homme consiste en ce qu'il ne rapporte pas tous les biens particuliers au souverain bien , ou plutôt en ce qu'il ne considère , & qu'il n'aime pas le souverain bien dans les biens particuliers : & qu'ainsi il ne règle pas son amour selon la volonté de Dieu , ou selon l'ordre essentiel & nécessaire ,
dont

Voyez
l'éclair-
cisse-
ment sur

dont tous les hommes ont une connoissance d'autant plus parfaite , qu'ils sont plus étroitement unis à Dieu , & qu'ils sont moins sensibles aux impressions de leurs sens & de leurs passions. Car nos sens répandant nôtre ame dans nôtre corps , & nos passions la transportant , pour ainsi dire , dans ceux qui nous environnent , ils nous éloignent de la lumiere de Dieu qui nous pénètre & qui nous remplit.

L'homme ne se donne point aussi de nouvelles modifications : Car le mouvement d'amour , que Dieu imprime sans cesse en nous , n'augmente , ou ne diminuë pas , quoi que nous aimions ou que nous n'aimions pas actuellement ; je veux dire , quoi que ce mouvement naturel d'amour soit , ou ne soit pas déterminé par quelque idée de nôtre esprit. Ce mouvement ne cesse pas même par le repos dans la possession du bien , comme le mouvement des corps cesse par leur repos. Apparemment Dieu nous pousse toujours d'une égale force vers lui ; car il nous pousse vers le bien en général autant que nous en sommes capables , & nous en sommes en tout tems également capables , parce que nôtre volonté ou nôtre capacité naturelle de vouloir est toujours égale à elle-même. Ainsi l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien , n'augmente ou ne diminuë jamais.

J'avoüe que nous n'avons pas d'idée claire ni même de sentiment interieur de cette égalité d'impression ou de mouvement naturel vers le bien. Mais c'est que nous ne nous connoissons point par idée claire comme je l'ai prouvé ailleurs ; & que nous ne sentons point nos facultez , lors qu'elles n'agissent point actuellement. Nous ne sentons point en nous ce qui est naturel , ordinaire , & toujours de même , comme nous ne sentons point la chaleur & le battement de nôtre cœur. Nous ne sentons pas mêmes nos habitudes , & si nous sommes dignes de l'amour ou de la colere de Dieu. Il y a peut-être en nous une infinité de facultez qui nous sont entiè-

le ch. 3.
de la 2.
partie du
6. livre,
vers la
fin , où
j'expli-
que plus
distincte-
ment
ma pen-
sée.

*Nemo
scit u-
trum a-
more vel
re-*

odio di- rement inconnus ; car nous n'avons pas de senti-
gnus sit. ment interieur de tout ce que nous sommes , mais
Eccl. 4.1. seulement de tout ce que nous sentons. Si nous n'a-
vions jamais senti de douleur ni désiré de biens par-
ticuliers , nous ne pourrions point par le sentiment
interieur que nous avons de nous mêmes , décou-
vrir si nous serions capables de sentir de la douleur
ou de vouloir de tels biens. C'est nôtre memoire &
non pas nôtre sentiment interieur qui nous apprend
que nous sommes capables de sentir ce que nous ne
sentons plus , ou d'être agitez par des passions des-
quelles nous ne sentons plus aucun mouvement. Ain-
si il n'y a rien qui nous empêche de croire que Dieu
nous pousse toujours vers lui d'une égale force , quoi
que d'une maniere bien differente ; & qu'il conser-
ve toujours dans nôtre ame une égale capacité de
vouloir , ou une même volonté , comme il conser-
ve dans toute la matière une égale quantité de mou-
vement. Mais quand cela ne seroit pas certain , je ne
vois pas qu'on puisse dire que l'augmentation ou la
diminution du mouvement naturel de nôtre ame dé-
pende de nous , puisque nous ne pouvons pas être
cause de l'étendue de nôtre propre volonté.

Il est encore certain par les choses que j'ai dites
auparavant , que Dieu produit & conserve aussi en
nous tout ce qu'il y a de réel & de positif dans les dé-
terminations particulieres du mouvement de nôtre
ame sçavoir nos idées & nos sentimens. Car c'est
ce qui détermine vers les biens particuliers nôtre
mouvement pour le bien en général : mais d'une
maniere qui n'est point invincible , puisque nous
avons du mouvement pour aller plus loin. De sor-
te que tout ce que nous faisons , quand nous pechons ,
c'est que nous ne faisons pas tout ce que nous avons
néanmoins le pouvoir de faire ; pouvoir qui nous vient
de l'impression qui nous porte vers celui qui ren-
ferme tous les biens : Car nous ne pouvons rien que
par la puissance que nous recevons de nôtre union
avec celui qui fait tout en tous. Or ce qui fait prin-
cipalement

ciipalement que nous péchons c'est qu'aimant mieux jouir qu'examiner , à cause du plaisir que nous sentons à jouir & de la peine que nous trouvons à examiner ; nous cessons de nous servir du mouvement qui nous est donné pour chercher le bien & pour l'examiner , & nous nous arrêtons dans la jouissance des choses , dont nous devrions seulement faire usage. Mais si l'on y prend garde de près on verra qu'en cela il n'y a rien de réel de nôtre part , qu'un défaut & une cessation de recherche , qui corrompt pour ainsi dire , l'action de Dieu en nous ; mais qui ne peut néanmoins la détruire. Ainsi que faisons nous quand nous ne péchons point ? Nous faisons alors tout ce que Dieu fait en nous : car nous ne borrons point à un bien particulier, ou plutôt à un faux-bien , l'amour que Dieu nous imprime pour le vrai bien. Et quand nous péchons que faisons nous ? Rien ; car nous aimons un faux bien que Dieu ne nous fait point aimer par un impression invincible. Nous cessons de chercher le vrai-bien , & rendons inutile le mouvement que Dieu imprime en nous. Or lorsque nous aimons uniquement , ou contre l'ordre un bien particulier , nous recevons de Dieu autant d'impression d'amour que si nous ne nous arrêtons pas à ce bien. De plus cette détermination particuliere qui n'est point nécessitante ni invincible , nous est aussi donnée de Dieu. Donc lorsque nous péchons , nous ne produisons point en nous de nouvelle modification.

J'avouë cependant , que lorsque nous ne péchons point , & que nous résistons à la tentation , on peut dire en un sens que nous nous donnons une nouvelle modification , à cause que nous voulons penser à d'autres choses qu'aux faux biens qui nous tentent. Mais ce que nous faisons alors , est produit par l'action que Dieu met en nous , c'est à dire par nôtre mouvement vers le bien en général , ou par nôtre volonté secouruë par la grace , c'est-à-dire éclairée par une lumière , & poussée par une dé-

ctation

station prévenante. Car enfin, si l'on prétend que vouloir différentes choses, c'est se donner différentes modifications, je demeure d'accord qu'en ce sens l'esprit peut se modifier diversement par l'action que Dieu met en lui.

Mais il faut toujours prendre garde que cette action que Dieu met en nous, dépend de nous, & qu'elle n'est point invincible à l'égard des biens particuliers. Car, lors qu'un bien particulier nous est présenté, nous avons sentiment intérieur de notre liberté à son égard, comme nous en avons de notre plaisir & de notre douleur, lorsque nous en sentons. Nous sommes mêmes convaincus de notre liberté par la même raison qui nous convainc de notre existence, car c'est le sentiment intérieur que nous avons de nos pensées qui nous apprend que nous sommes. Et si dans le tems que nous sentons notre liberté à l'égard d'un bien particulier, nous devons douter que nous soyons libres, à cause que nous n'avons point d'idée claire de notre liberté: il faudra aussi douter de notre douleur & de notre existence dans le tems même que nous sommes malheureux, puisque nous n'avons point d'idée claire ni de notre ame, ni de notre douleur.

Il n'en est pas de même du sentiment intérieur, comme de nos sens extérieurs. Ceux-ci nous trompent toujours en quelque chose, lorsque nous suivons leur rapport: mais notre sentiment intérieur ne nous trompe jamais. C'est par mes sens extérieurs, que je voi les couleurs sur la surface des corps, que j'entens le son dans l'air, que je sens la douleur dans ma main; & je tombe dans l'erreur, si je juge de ces choses sur le rapport de mes sens. Mais c'est par sentiment intérieur, que je vois de la couleur, que j'entens un son, que je souffre de la douleur; & je ne me trompe point de croire que je voi lorsque je voi, que j'entens lorsque j'entens, que je souffre, lorsque je souffre, pourveu que j'en demeure-là. Je n'explique pas ces choses plus au long

long car elles sont évidentes par elles mêmes. Ainsi, ayant sentiment interieur de nôtre liberté, dans le tems qu'un bien particulier se presente à nôtre esprit, nous ne devons point douter que nous ne soyons libres à l'égard de ce bien. Cependant, comme l'on n'a pas toujours ce sentiment interieur, & qu'on ne consulte quelquefois que ce qui nous en reste dans la memoire d'une maniere fort confuse; on peut en pensant à des raisons abstraites, qui nous empêchent de nous sentir nous mêmes, se persuader qu'il n'est pas possible que l'homme soit libre. De même qu'un Stoïcien, à qui rien ne manque, & qui philosophe à son aise, peut s'imaginer que la douleur n'est point un mal, à cause que le sentiment interieur qu'il a de lui même, ne le convainc point actuellement du contraire. Il peut prouver comme a fait Sénèque par des raisons qui sont en un sens tres-véritables, qu'il y a même contradiction que le Sage puisse être mal heureux.

Néanmoins quand le sentiment interieur que nous avons de nous-mêmes ne suffiroit pas pour nous convaincre que nous sommes libres, nous pourrions nous en persuader par raison. Car, étant convaincus par la lumière de la raison que Dieu n'agit que pour lui, & qu'il ne peut nous donner de mouvement qui ne tende vers lui; l'impression vers le bien en général peut-être invincible, mais il est clair que l'impression qu'il nous donne vers les biens particuliers, doit nécessairement être libre. Car si cette impression étoit invincible, nous n'aurions pas de mouvement pour aller jusqu'à Dieu, quoi qu'il ne nous donne du mouvement que pour lui; & nous serions nécessitez de nous arrêter aux biens particuliers, quoique Dieu, l'ordre, la raison nous le défende. De sorte que nous ne pécherions point par nôtre faute, & Dieu seroit véritablement la cause de nos dérèglemens, puisqu'ils ne seroient pas libres, mais purement naturels, & absolument nécessaires.

Ainsi

Ainsi, quand nous ne serions point convaincus de notre liberté par le sentiment intérieur que nous avons de nous mêmes, nous pourrions découvrir par la raison qu'il est nécessaire que l'homme soit créé libre; supposé qu'il soit capable de désirer des biens particuliers, & qu'il ne puisse désirer ces biens que par l'impression ou le mouvement que Dieu lui donne sans cesse pour l'aimer; ce qui se peut aussi prouver par la raison. Mais il n'en est pas de même de la capacité que l'on a de souffrir quelque douleur. Pour découvrir qu'on a cette capacité, il n'y a point d'autre voye, que le sentiment intérieur; & néanmoins personne ne doute que l'homme ne soit sujet à la douleur.

Comme nous ne connoissons point notre ame par une idée claire, ainsi que je l'ai expliqué ailleurs, c'est en vain que nous faisons effort pour découvrir ce qui est en nous qui termine l'action que Dieu nous imprime; ou ce qui est en nous qui se laisse vaincre par une détermination qui n'est pas invincible, & que l'on peut changer par sa volonté, ou son impression vers tout ce qui est bien, & par son union avec celui qui renferme les idées de tous les êtres. Car comme nous n'avons point d'idée claire d'aucune modification de notre ame, il n'y a que le sentiment intérieur qui nous apprenne que nous sommes, & ce que nous sommes. C'est donc ce sentiment qu'il faut consulter pour nous convaincre que nous sommes libres. Il nous répond assez clairement sur cela, lorsque nous nous proposons actuellement quelque bien particulier: car il n'y a point d'homme qui puisse douter qu'il n'est point porté invinciblement à manger d'un fruit, ou à éviter une douleur fort légère. Mais, si au lieu d'écouter notre sentiment intérieur, nous faisons attention à des raisons abstraites, & qui nous détournent de penser à nous, peut-être que nous perdant nous-mêmes de vue, nous oublierons ce que nous sommes: & que voulant accorder la science de Dieu & le pouvoir absolu qu'il a sur nous avec
notre

notre liberté, nous tomberons dans une erreur qui renverse tous les principes de la Religion & de la Morale.

Voici une objection que l'on a coutume de faire contre ce que je viens de dire ; & quoi qu'elle soit fort légère, elle ne laisse pas de faire peine à bien des gens. La haine de Dieu, disent-ils, est une action dans laquelle il n'y a rien de bon. Donc elle est toute du pécheur, Dieu n'y a aucune part. Et par conséquent l'homme agit, & se donne à soi-même de nouvelles modifications par une action qui ne vient point de Dieu.

Je répons que les pécheurs ne haïssent Dieu que parce qu'ils jugent librement & fausement qu'il est mauvais : car on ne peut haïr le bien considéré comme tel. Ainsi c'est par le même mouvement d'amour que Dieu leur imprime pour le bien, qu'il haïssent Dieu. Or ils jugent que Dieu n'est pas bon, parce qu'ils ne font pas l'usage qu'ils devroient faire de leur liberté. N'étant point convaincus par une évidence invincible que Dieu n'est pas bon, ils ne devroient pas le croire mauvais, ni par conséquent le haïr.

On doit distinguer deux choses dans la haine, le sentiment de l'aine & le mouvement de la volonté. Le sentiment ne peut être mauvais : car c'est une modification de l'aine, qui n'a ni bonté ni malice morale. Pour le mouvement il n'est point mauvais non plus, puisqu'il n'est pas distingué de celui de l'amour. Car le mal, qui est hors de nous, n'étant que la privation du bien, il est évident que fuir le mal, c'est fuir la privation du bien, c'est à dire tendre vers le bien. Ainsi tout ce qu'il y a de réel & de positif dans la haine même de Dieu, n'a rien de mauvais ; & le pécheur ne peut haïr Dieu qu'en faisant un usage abominable de l'action que Dieu lui donne incessamment pour le porter à son amour,

Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les sentimens de la concupiscence ; Et cependant il n'est point Auteur de nôtre concupiscence.

Cet E-
claircisse-
ment a
rapport
au 5.
Chapitre
du pre-
mier Livr.
de la Re-
cherche
de la Vé-
rité.

COMME les difficultez qu'on fait sur la Concupiscence, ont beaucoup de rapport à celles que je viens d'expliquer ; il est à propos que je montre ici que Dieu n'est point Auteur de la concupiscence quoi qu'il fasse tout, & qu'il n'y ait que lui qui produise en nous les plaisirs même sensibles.

On doit, ce me semble, demeurer d'accord, pour les raisons que j'ai données dans le cinquième chapitre du premier livre de la Recherche de la Vérité, & ailleurs, que suivant les loix naturelles de l'union de l'ame & du corps, l'homme avant même son péché, étoit porté par des plaisirs prévenans, à l'usage des biens sensibles, & que toutes les fois que certaines traces se formoient dans la partie principale de son cerveau, certaines pensées naissoient dans son esprit. Or ces Loix étoient très-justes pour les raisons apportées dans ce même Chapitre. Cela supposé, comme avant le péché toutes choses étoient parfaitement bien réglées, l'homme avoit nécessairement ce pouvoir sur son corps, qu'il empêchoit la formation de ces traces, lorsqu'il le vouloit : car l'ordre demande que l'esprit domine sur le corps. Or ce pouvoir de l'esprit de l'homme sur son corps, consistoit précisément en ce que selon ses desirs & ses différentes applications, il arrêtoit la communication des mouvemens qui étoient produits dans son corps par ceux qui l'environnoient, sur lesquels sa volonté n'avoit pas un pouvoir immédiat & direct comme sur le sien propre. On ne peut ce me semble, concevoir qu'il pût d'une autre manière empêcher qu'il ne se formât des traces dans son cerveau. Ain-

si la volonté de Dieu, ou la loi générale de la nature, qui est la cause véritable de la communication des mouvemens, dépendoit en certaines occasions de la volonté d'Adam. Car Dieu avoit cet égard pour lui, qu'il ne produisoit point, s'il n'y consentoit, de nouveaux mouvemens dans son corps, ou pour le moins dans la partie qui en est la principale, & à laquelle l'ame est immédiatement unie.

Telle étoit l'institution de la nature avant le péché: l'ordre le vouloit ainsi & par conséquent celui dont la volonté est toujours conforme à l'ordre. Or, cette volonté demeurant toujours la même, le péché du premier homme a renversé l'ordre de la nature: parce que le premier homme ayant péché, l'ordre ne veut pas qu'il domine absolument sur aucune chose. Il n'est pas juste que le pecheur puille suspendre la communication des mouvemens; que la volonté de Dieu s'accommode avec la sienne; & qu'il y ait en sa faveur des exceptions dans la loi de la nature. De sorte que l'homme est sujet à la concupiscence; son esprit dépend de son corps; il sent en lui des plaisirs indeliberez, & des mouvemens involontaires & rebelles, en conséquence de la loi très juste, qui unit les deux parties qui le composent.

Ainsi le *formel* de la concupiscence, non plus que le *formel* du péché n'est rien de réel: ce n'est rien autre chose en l'homme que la perte du pouvoir qu'il avoit de suspendre la communication des mouvemens en certaines occasions. Il ne faut point admettre en Dieu une volonté positive pour la produire. Cette perte que l'homme a faite, n'est pas une suite naturelle de la volonté de Dieu, laquelle est toujours conforme à l'ordre & demeure toujours la même; c'est une suite du péché qui a rendu l'homme indigne d'un avantage dû seulement à son innocence & à sa justice. Ainsi on doit dire que Dieu n'est point la cause de la concupiscence, mais seulement le péché.

Dans l'objection de l'Article 7. de l'Eclaircissement du Chap. 7. du 2. Livre; j'explique ce que je dis ici généralement de la perte que l'homme a faite du pouvoir qu'il avoit sur son corps.

Cependant

Aug.
contre
les deux
Eitres
des rel.
premières
15. &c.

Cependant ce qu'il y a de positif & de réel dans les sentimens & dans les mouvemens de la concupiscence, Dieu le fait: car Dieu fait tout ce qui est: mais cela n'est point mauvais. C'est par la loi générale de la nature, c'est par la volonté de Dieu que les objets sensibles produisent dans le corps de l'homme certains mouvemens, & que ces mouvemens excitent dans l'ame certains sentimens utiles à la conservation du corps, ou à la propagation de l'espèce. Qui oseroit donc dire que ces choses en elles-mêmes ne sont point bonnes?

Je sçai bien que l'on dit que c'est le péché qui est la cause de certains plaisirs. On le dit: mais le conçoit-on? Peut-on penser que le péché qui n'est rien, produise actuellement quelque chose? Peut-on concevoir que le néant soit une cause? Cependant on le dit. Mais c'est peut être qu'on ne veut pas prendre la peine de penser sérieusement à ce qu'on dit. Ou bien c'est qu'on ne veut pas entrer dans une explication qui est contraire à ce qu'on a ouï dire à des personnes qui parlent peut être avec plus de gravité & d'assurance, que de réflexion & de lumière.

Le péché est la cause de la concupiscence, mais il n'est pas la cause du plaisir: comme le Libre Arbitre est la cause du péché, sans être la cause du mouvement naturel de l'ame. Le plaisir de l'ame est bon; aussi bien que son mouvement ou son amour; & il n'y a rien de bon que Dieu ne fasse. La rebellion du corps, & la malignité du plaisir, viennent du péché; comme l'attachement de l'ame à un bien particulier, ou son repos, vient du pecheur: mais ce ne sont que des privations & des néans dont la créature est capable.

Tout plaisir est bon, & rend même en quelque manière heureux celui qui en jouit, du moins pour le tems qu'il en jouit. Mais on peut dire que le plaisir est mauvais: parce qu'au lieu d'élever l'esprit à celui qui le cause, il arrive par l'erreur de nôtre esprit, & par la corruption de nôtre cœur qu'il l'ab-

corruption de nôtre cœur, qu'il l'abbaisse vers les objets sensibles qui semblent le causer. Il est mauvais, parce qu'étans pécheurs, & par conséquent méritant plutôt d'être punis que d'être récompensés, c'est une injustice à nous d'obliger Dieu en conséquence de ses volontez, à nous récompenser par des sentimens agréables. En un mot (car je ne veux pas répéter ici ce que j'ay dit ailleurs) il est mauvais, parce que Dieu le défend présentement, à cause qu'il détourne de lui l'esprit qu'il n'a fait & ne conserve que pour lui. Car ce que Dieu avoit autrefois ordonné pour conserver l'homme juste dans l'innocence, arrête présentement le pecheur dans le peché: & les sentimens du plaisir qu'il avoit sagement établis, comme les preuves les plus courtes pour apprendre à l'homme, sans détourner sa raison de son vrai bien s'il devoit s'unir aux corps qui l'environnent, remplissent maintenant la capacité de son esprit, & l'attachent à des objets incapables d'agir en lui, & infiniment au dessous de lui; parce qu'il regarde ces objets comme les causes veritables du bonheur, dont il jouït à leur occasion.



S E C O N D

E C L A I R C I S S E M E N T

Sur le premier Chapitre du
premier Livre.

Où je dis : *Que la volonté ne peut déterminer diverse-
ment l'impression qu'elle a pour le bien, qu'en com-
mandant à l'entendement de luy représenter quel-
que objet particulier.*

IL ne faut pas s'imaginer que la volonté com-
mande à l'entendement d'une autre manière que
par ses desirs & ses mouvemens : car la volonté n'a
point d'autre action. Et il ne faut pas croire non
plus, que l'entendement obéisse à la volonté en pro-
duisant en lui-même les idées des choses que l'ame
desire : Car l'entendement n'agit point : il ne fait
que recevoir la lumière ou les idées des objets par
l'union nécessaire qu'il a avec celui qui renferme tous
les êtres d'une manière intelligible, ainsi que l'on a
expliqué dans le troisième Livre.

Voyés l'Eclair-
cissement
du ch. 6.
de la 2.
Partie du
3. Livre.

Voici donc tout le mystère. L'homme participe
à la souveraine Raison, & la vérité se découvre à lui à
proportion qu'il s'applique à elle, & qu'il la prie.
Or le desir de l'ame est une prière naturelle qui est
toujours exaucée, car c'est une loi naturelle que les
idées soient d'autant plus présentes à l'esprit, que la
volonté les desire avec plus d'ardeur. Ainsi pourvu
que la capacité que nous avons de penser, ou notre
entendement, ne soit point rempli des sentimens
confus, que nous recevons à l'occasion de ce qui se
passe dans notre corps; nous ne souhaitons jamais
de penser à quelque objet, que l'idée de cet objet ne
nous

nous soit aussi-tôt présente, & commel'expérience même nous l'apprend, cette idée est d'autant plus présente & plus claire, que nôtre desir est plus fort, & que les sentimens confus que nous recevons par le corps, sont plus foibles & moins sensibles, comme je l'ai déjà dit dans la remarque précédente.

Ainsi quand j'ai dit que la volonté commande à l'entendement de lui présenter quelque'objet particulier, j'ai prétendu seulement dire que l'ame, qui veut considérer avec attention cet objet s'en approche par son desir; parce que ce desir en conséquence des volontez efficaces de Dieu, qui sont les loix inviolables de la nature, est la cause de la présence & de la clarté de l'idée qui représente cet objet. Je n'avois garde de parler d'une autre façon, ni de m'expliquer comme je fais présentement: Car je n'avois point encore prouvé que Dieu seul est l'Auteur de nos idées, & que nos volontez particulières en sont les causes occasionnelles. Je parlois selon l'opinion commune, & j'ai été souvent contraint de le faire, parce qu'on ne peut pas tout dire dans un même tems. Il faut de l'équité dans les Lecteurs, & qu'ils fassent crédit pour quelque tems, s'ils veulent qu'on les satisfasse; car il n'y a que les Géomètres qui puissent toujours payer comptant.



ECLAIRCISSEMENT

Sur le troisième Chapitre.

Où je dis : *Qu'il ne faut pas s'étonner si nous n'avons pas d'évidence des Mysteres de la Foi, puisque nous n'en avons pas même d'idées.*

QUAND je dis que nous n'avons point d'idées des Mysteres de la Foi, il est visible par ce qui précède & par ce qui suit, que je parle des idées claires qui produisent la lumière & l'évidence, & par lesquelles on a *comprehension* de l'objet, si l'on peut parler ainsi. Je demeure d'accord qu'un Païsan ne pourroit pas croire, par exemple, que le Fils de Dieu s'est fait homme, ou qu'il y a trois personnes en Dieu, s'il n'avoit quelque idée de l'union du Verbe avec nôtre humanité, & quelque notion de *personne*. Mais, si ces idées étoient claires, on pourroit en s'y appliquant, comprendre parfaitement ces Mystères & les expliquer aux autres : ce ne seroient plus des Mystères ineffables. Le mot de *personne*, selon saint Augustin, a été dit du Pere, du Fils, & du Saint-Esprit, non tant pour exprimer nettement ce qu'ils sont, que pour ne se pas taire sur un Mystère dont on est obligé de parler.

Je dis icy, que nous n'avons point d'idées de nos Mystères, comme j'ai dit ailleurs que nous n'avons point d'idées de nôtre ame : parce que l'idée que nous avons de nôtre ame n'est point claire, non plus que celles de nos Mystères. Ainsi ce mot, *idée*, est équivoque. Je l'ai pris quelquefois pour tout ce qui représente à l'esprit quelque objet soit clairement soit confusément. Je l'ai pris mêmes encore plus généralement pour tout ce qui est l'objet immédiat de l'esprit

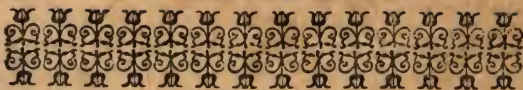
Ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cum tres esse fateamur. De Trinitate l. 7. ch. 4. Cum quaeritur, quid tres? Magnâ prorsus inopiâ humanum laborat eloquium. L. II. m.

l'esprit. Mais je l'ai pris aussi pour ce qui repré-
 sente les choses à l'esprit d'une manière si claire, qu'on
 peut découvrir d'une simple vûe si telles ou telles
 modifications leur appartiennent. C'est pour cela
 que j'ay dit quelquefois qu'on avoit une idée de l'a-
 me, & quelquefois je l'ai nié. Il est difficile, &
 quelquefois ennuyeux & désagréable, de garder dans
 les expressions une exactitude trop rigoureuse il su-
 fit de se faire entendre.

*est ta-
 men tres
 personæ,
 non ut il-
 lud dice-
 retur,
 sed non
 tacere-
 tur.*

Quand un Auteur ne se contredit que dans l'esprit
 de ceux qui le critiquent, & qui soulaient qu'il se
 contredise, il ne doit pas s'en mettre fort en peine :
 & s'il vouloit satisfaire par des explications ennuy-
 euses, à tout ce que la malice ou l'ignorance de quel-
 ques personnes pourroit lui opposer, non seulement
 il feroit un fort méchant Livre; mais encore ceux
 qui le liroient se trouveroient choquez des réponses
 qu'il donneroit à des objections imaginaires, ou
 contraires à une certaine équité dont tout le mon-
 de se pique. Car les hommes ne veulent pas qu'on
 les soupçonne de malice ou d'ignorance; & pour
 l'ordinaire il n'est permis de répondre à des obje-
 ctions foibles ou malicieuses, que lorsqu'il y a des
 gens qui les ont faites, & que les Lecteurs sont ain-
 si à couvert du reproche que de telles réponses sem-
 blent faire à ceux qui les exigent.

*Au mê-
 me lieu
 l 5. ch. 9.*



ECLAIRCISSEMENT

Sur ces paroles du cinquième
Chapitre.

Les choses étant ainsi , on doit dire qu' Adam n'étoit point porté à l'amour de Dieu , & aux choses de son devoir par des plaisirs prévenans : parce que la connoissance qu'il avoit de son bien , & la joie qu'il ressentoit sans cesse , comme une suite nécessaire de la vûe de son bonheur en s'unissant à Dieu , pouvoient suffire pour l'attacher à son devoir , & pour le faire agir avec plus de mérite , que s'il eût été comme déterminé par des plaisirs prévenans.

POUR comprendre distinctement tout ceci , il faut sçavoir , qu'il n'y a que la lumière & le plaisir qui nous déterminent à agir. Car si l'on commence à aimer un objet , c'est , ou que l'on connoît par la raison qu'il est bon , ou que l'on goûte par les sens qu'il est agréable. Or il ya bien de la différence entre la lumière & le plaisir. La lumière éclaire nôtre esprit , & nous fait connoître le bien , sans nous porter actuellement & efficacement à l'aimer : le plaisir au contraire nous pousse & nous détermine efficacement à aimer l'objet qui semble le causer. La lumière ne nous porte point par elle-même : elle fait seulement que nous nous portons librement & par nous mêmes au bien qu'elle nous presente , elle nous laisse entièrement à nous. Le plaisir au contraire prévient nôtre raison : il nous détourne de la consulter : il ne nous laisse point entièrement à nous-mêmes , & il affoiblit nôtre liberté.

Ainsi , comme Adam avant le peché étoit dans le tems destiné pour mériter son bonheur éternel ; qu'il avoit

avoit pour cela une pleine & entière liberté ; & que la lumière suffisoit pour le tenir étroitement uni à Dieu , qu'il aimoit déjà par le mouvement naturel de son amour ; il ne devoit pas être porté à son devoir par des plaisirs prévenans , qui eussent diminué son mérite en diminuant sa liberté. Adam eût eu en quelque façon droit de se plaindre de Dieu , s'il l'avoit empêché de mériter sa récompense comme il la devoit mériter , c'est à dire par des actions parfaitement libres. C'eût été une espèce d'injure que Dieu eût faite à son libre arbitre , que de lui donner cette sorte de grace , qui ne nous est maintenant nécessaire qu'à cause des plaisirs prévenans de la concupiscence. Adam ayant tout ce qu'il lui falloit pour persévérer , c'eût été se défier de sa vertu , & comme l'accuser de quelque infidélité , que de le prévenir. C'eût été lui laisser quelque sujet de se glorifier en lui même , que de lui ôter tous les sentimens des besoins qu'il pouvoit avoir , & des foiblesses où il pouvoit tomber : car j'avoüe qu'il n'avoit alors ni besoins ni foiblesses. Enfin , ce qui est infiniment plus considérable , c'eût été rendre comme indifférente à nôtre égard l'Inclination de JESUS-CHRIST laquelle est certainement le premier & le plus grand des desseins de celui , qui a laissé envelopper tous les hommes dans le péché pour leur faire à tous miséricorde en JESUS-CHRIST , afin que celui qui se glorifie ne se glorifie que dans le Seigneur.

Il me paroît donc certain qu'Adam ne sentoît point de plaisirs prévenans dans son devoir : mais il me semble qu'il n'est pas tout-à-fait certain qu'il sentist de la joie , quoique je le suppose ici , à cause que je le croi très probable. Je m'explique.

Il y a cette différence entre le plaisir prévenant , & le plaisir de la joie , que celui-là prévient la raison , & que celui-ci la suit. Car la joie résulte naturellement de la connoissance que l'on a de son bonheur ou de ses perfections , puisqu'on ne peut se considérer comme heureux ou comme parfait , sans en

*Fertissi-
mo quip-
pe dimi-
sit atque
permisit
facere
quod
vellet.
Aug. de
corrupt.
& grat.
cap. 12.*

*Voyez le
cinquié-
me En-
tretien
des Con-
versa-
tions
Chre-
stiennes
vers la
fin
de l'im-
pression
de
Bruxel-
les.*

ressentir incontinent de la joie. Comme l'on peut sentir par le plaisir qu'on est heureux, ou le connoître par la raison, il y a deux sortes de joie. Mais je ne parle pas ici de celle qui est purement sensible : je parle de celle qu'Adam pouvoit ressentir *comme une suite necessaire de la connoissance qu'il avoit de son bon-heur en s'unissant à Dieu.* Et il y a quelques raisons de douter qu'il eût effectivement cette joie.

La principale est que cette joie eût peut-être tellement rempli son esprit, qu'elle l'eût privé de sa liberté, & qu'elle l'eût uni à Dieu d'une maniere invincible. Car on peut croire, que cette joie devant être proportionnée au bonheur qu'Adam possédoit, elle devoit être excessive.

Mais je répons à cela, premierement que la joie purement intellectuelle laisse l'esprit tout à fait libre, & n'occupe que très-peu la capacité, qu'il a de penser. Elle diffère en cela de la joie sensible, qui trouble ordinairement la raison, & diminue la liberté.

Je répons en second lieu, que le bonheur d'Adam au premier instant de sa création, ne consistoit pas dans une possession pleine & entiere du souverain bien : il pouvoit le perdre & devenir malheureux. Son bonheur consistoit principalement en ce qu'il ne souffroit point de mal, & qu'il étoit bien avec celui qui devoit le rendre parfaitement heureux, s'il eût perseveré dans l'innocence. Ainsi sa joie n'étoit point excessive : elle étoit mêmes, ou elle devoit être mêlée d'une espèce de crainte, car il devoit se defier de lui-même.

Enfin je répons que la joie n'applique pas toujours l'esprit à la veritable cause qui la produit. Comme on sent de la joie à la vûe de ses perfections, il est naturel de croire que c'est cette vûe qui la cause : car lors qu'une chose suit toujours d'une autre, on la considere naturellement comme un de ses effets. Ainsi on se regarde soi-même comme l'Auteur de sa felicité presente : on a une secrete complaisance

en ses perfections naturelles : on s'aime soi-même ; l'on ne pense pas toujours à celui qui opere en nous d'une maniere imperceptible.

Il est vrai qu'Adam sçavoit plus distinctement que le plus grand Philosophe qui fut jamais , qu'il n'y avoit que Dieu qui fût capable d'agir en lui , & de lui causer ce sentiment de joie qu'il ressentoit à la veüe de son bon-heur & de ses perfections. Il connoissoit cela clairement par la lumière de la raison lorsqu'il s'y appliquoit : mais il ne le sentoit pas. Il sentoit au contraire que cette joie étoit une suite de ses perfections , & il le sentoit toujours & sans application de sa part. Ainsi ce sentiment pouvoit le porter à considerer ses propres perfections , & à se plaire en soi-même , s'il oublioit , ou s'il perdrait en quelque façon de vûë celui dont les opérations ne sont point sensibles. De sorte que tant s'en faut que la joie l'eust rendu impeccable , comme on le prétend , qu'au contraire c'est peut-être sa joie qui a été l'occasion de son orgueil & de sa perte. Et c'est pour cela que je dis dans ce Chapitre , qu'Adam devoit prendre garde à *ne pas laisser remplir la capacité de son esprit d'une joie presumptueuse excitée dans son ame à la vûe de ses perfections naturelles.*



ECLAIRCISSEMENT

Sur le cinquième Chapitre.

Où je dis : *Quelle délectation prévenante est la grace de JESUS-CHRIST.*

QUoique je dise dans ce Chapitre que la délectation prévenante est la grace que JESUS-CHRIST nous a particulièrement méritée, & qu'ailleurs je l'appelle absolument Grace de JESUS-CHRIST; ce n'est pas qu'il n'y ait point d'autre Grace que celle-là, ou qu'il y en ait que JESUS-CHRIST ne nous ait point méritée: Mais je l'appelle Grace de JESUS-CHRIST, pour la distinguer de la Grace que Dieu avoit donnée au premier homme en le créant, laquelle on appelle ordinairement Grace du Créateur. Car la grace par laquelle Adam pouvoit persévérer dans l'innocence, étoit principalement une Grace de lumière, ainsi que je viens d'expliquer dans la remarque précédente: parce qu'Adam n'ayant point de concupiscence, il n'avoit pas besoin de plaisirs prévenans pour la combattre.

Mais la Grace qui nous est présentement nécessaire pour nous soutenir dans nôtre devoir, & pour produire & entretenir en nous la charité, c'est la délectation prévenante. Car comme le plaisir produit & entretient l'amour des choses qui le causent, ou qui semblent le causer; les plaisirs prévenans que nous recevons à l'occasion des corps produisent & entretiennent en nous la cupidité. De sorte que la cupidité étant entièrement contraire à la Charité, si Dieu ne produisoit & n'entretenoit en nous la Charité par des délectations prévenantes, il est visible que les plaisirs prévenans de la concupiscence l'affoiblissent à proportion qu'ils fortifieroient la cupidité.

Ce

Ce que je dis ici , suppose que Dieu laisse agir en nous nôtre concupiscence, & qu'il ne la diminuë pas en nous inspirant de l'horreur pour les objets sensibles , qui en consequence du péché doivent nous tenter. Je parle des choses comme elles arrivent ordinairement. Mais , suppose que Dieu diminuë la concupiscence au lieu d'augmenter la délectation de la Grace , cela pourra faire le même effet. On voit assez qu'on peut en deux manieres mettre en équilibre une balance dont un des bassins est trop chargé: non seulement si l'on ajoute de l'autre côté des poids qui la redressent ; mais encore si l'on ôte quelques-uns des poids qui l'emportent.

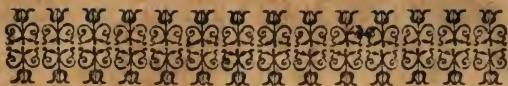
Je ne prétends pas non plus qu'on ne puisse faire aucune bonne action sans une délectation prévenante. Je me suis assez expliqué sur cela dans le Chapitre 4. du 3. Livre. Et il me paroît si évident qu'un homme qui a l'amour de Dieu dans le cœur , peut par la force de son amour , & sans délectation prévenante , donner par exemple un sou à un pauvre ; ou souffrir avec patience quelque petite injure , que je ne vois pas qu'on en puisse douter. Il me semble que la délectation n'est nécessaire que lorsque la tentation est forte , ou que l'amour est foible : si toutefois on peut dire qu'elle soit absolument nécessaire à un homme juste , dont la foi peut ce me semble être assez ferme , & l'espérance assez forte pour vaincre de très grandes tentations ; la joie ou l'avantgoût des biens éternels étant capable de résister aux attraits sensibles des biens qui passent.

Il est vrai que la délectation ou la grace actuelle est nécessaire pour toute bonne action , si par le mot de délectation ou de Grace l'on entend la charité , ainsi que l'entend ordinairement S. Augustin : car il est évident que tout ce qui n'est pas fait pour Dieu , en aucune manière ne vaut rien. Mais si l'on ôte l'équivoque , & si l'on prend le mot de délectation au sens que je l'ai pris je ne croi pas qu'on puisse douter de ce que j'ai dit.

Sur le 3.
chap. du
5. Livre.

Mais voici ce que c'est. On suppose que le plaisir & l'amour sont une même chose, à cause que l'un n'est presque jamais sans l'autre; & que saint Augustin ne les distingue pas toujours. Et cela supposé, on a raison de dire tout ce qu'on dit. On peut dire avec saint Augustin; *Quod amplius nos delectat secundum id operemur necesse est*: car on veut certainement ce qu'on aime: & l'on peut dire aussi qu'on ne sauroit rien faire de bon ou de meritoire sans délectation ou sans charité. Mais j'espère faire voir dans un Eclaircissement que je donnerai sur le Traité des Passions, qu'il y a autant de différence entre le plaisir & l'amour délibéré ou indélibéré, qu'il y en a entre notre connoissance & notre amour; ou, pour exprimer sensiblement cette différence, qu'il y en a entre la figure d'un corps & son mouvement:





ECLAIRCISSEMENT

Sur ce que j'ay dit au commencement du dixième Chapitre du premier Livre, & dans le sixième du second Livre, de la Méthode: *Qu'il est tres difficile de prouver qu'il y a des corps.* Ce quel'on doit penser des preuves que l'on apporte de leur existence.

IL est fort ordinaire aux hommes d'ignorer parfaitement ce qu'ils pensent le mieux sçavoir, & de connoître assez bien certaines choses dont ils s'imaginent n'avoir pas même d'idées. Lorsque leurs sens ont quelque part à leurs jugemens, ils se rendent à ce qu'ils ne comprennent point, ou à ce qu'ils ne connoissent que d'une manière fort imparfaite: & lorsque leurs idées sont purement intelligibles (qu'on me permette de pareilles expressions) ils ne reçoivent qu'avec peine des démonstrations incontestables.

Que pense, par exemple, le commun des hommes, lorsqu'on leur prouve la plupart des vérités Metaphysiques: qu'on leur démontre l'existence de Dieu, l'efficace de ses volontez, l'immutabilité de ses decrets: qu'il n'y a qu'un Dieu, ou qu'une cause veritable qui fait tout en toutes choses: qu'il n'y a qu'une raison souveraine, à laquelle toutes les intelligences participent: qu'il n'y a qu'un amour nécessaire qui est le principe de toutes les volontez créées? Ils pensent qu'on prononce des paroles vuides de sens, qu'on n'a point d'idées des choses qu'on avance, & qu'on feroit bien de se taire. Les vérités & les preuves Metaphysiques n'ayant rien de sensible, les hommes n'en sont point touchez, & par

consequent ils n'en demeurent point convaincus. Cependant il est certain que les idées abstraites sont les plus distinctes, & que les veritez Metaphysiques sont les plus claires & les plus évidentes.

Les hommes disent quelquefois qu'ils n'ont point d'idée de Dieu, & qu'ils n'ont aucune connoissance de ses volonte; & même ils le pensent souvent comme ils le disent: mais c'est qu'ils pensent ne sçavoir pas ce qu'ils sçavent, peut-être, le mieux. Car où est l'homme qui hésite à répondre, lorsqu'on lui demande, si Dieu est sage, juste, puissant; s'il est ou n'est pas triangulaire, divisible, mobile, sujet au changement quel qu'il puisse être. Cependant on ne peut répondre sans crainte de se tromper, si certaines qualitez conviennent pas à un sujet, si l'on n'a point d'idée de ce sujet. De même où est l'homme qui ose dire que Dieu n'agit point par les voyes les plus simples; qu'il est déréglé dans les desseins; qu'il fait des monstres par une volonté positive, directe & particuliere, & non point par une espee de necessité; en un mot que sa volonté est, ou peut être contraire à l'ordre, dont il n'y a point d'homme qui n'ait quelque connoissance. Mais si l'on n'avoit aucune idée des volonte; de Dieu, on pourroit du moins douter s'il agit selon certaines loix, qu'on conçoit tres-clairement qu'il doit suivre, supposé qu'il veuille agir.

Les hommes ont donc des idées des choses purement intelligibles; & ces idées sont bien plus claires que celles des objets sensibles. Les hommes sont plus certains de l'existence de Dieu, que de celle des corps: & lorsqu'ils rentrent en eux-mêmes, ils découvrent plus clairement certaines volonte; de Dieu, selon lesquelles il produit & conserve tous les êtres, que celles de leurs meilleurs amis, ou de ceux qu'ils ont étudié toute leur vie. Car l'union de leur esprit avec Dieu, & celle de leur volonté avec la sienne, je veux dire avec la loi éternelle, ou avec l'ordre immuable est une union immediate, directe & nécessaire;

faire ; & l'union qu'ils ont avec les objets sensibles ; n'étant établie que pour la conservation de leur santé & de leur vie , elle ne leur fait connoître ces objets que selon le rapport qu'ils ont à ce dessein :

C'est cette union immédiate & directe , qui n'est connue , dit S. Augustin , que de ceux dont l'esprit est purifié , laquelle nous éclaire dans le plus secret de notre raison , & nous exhorte & nous émeut dans le plus intime de notre cœur. C'est par elle que nous apprenons ce que Dieu pense , & même ce que Dieu veut ; les veritez , & les loix éternelles : car on ne peut douter que nous n'en connoissions quelques unes avec évidence. Mais l'union que nous avons avec nos meilleurs amis , ne nous apprend avec évidence , ny ce qu'ils pensent , ni ce qu'ils veulent. Nous croyons le bien sçavoir : mais nous nous y trompons presque toujours , lorsque nous ne le sçavons qu'à cause qu'ils nous le disent.

L'union que nous avons par nos sens avec les corps qui nous environnent , ne peut aussi nous éclairer. Car le rapport des sens n'est jamais entièrement véritable , & souvent même il est faux en toute manière , selon que je l'ai expliqué dans ce Livre. Et c'est pour cela que je dis ici , qu'il est plus difficile qu'on ne pense , de prouver positivement qu'il y a des corps , quoi que nos sens nous en assurent : parce que la raison ne nous en assure pas autant que nous nous l'imaginons , & qu'il faut la consulter avec beaucoup d'application pour s'en éclaircir.

Mais , comme les hommes sont plus sensibles qu'ils ne sont raisonnables , & qu'ils écoutent plus volontiers le témoignage de leurs sens que celui de la vérité intérieure ; ils ont toujours consulté leurs yeux pour s'assurer de l'existence de la matière , sans se mettre en peine de consulter leur raison : & c'est pour cela qu'ils sont surpris lorsqu'on leur dit qu'il est difficile de la démontrer. Ils pensent qu'il ne faut qu'ouvrir les yeux pour voir qu'il y a des corps : & si l'on a quelque sujet de craindre l'illusion , ils
croient

croient qu'il suffit de s'approcher d'eux & de les toucher ; après quoi ils ont de la peine à concevoir qu'on puisse encore avoir des raisons de douter de leur existence.

Mais nos yeux nous représentent les couleurs sur la surface des corps , & la lumière dans l'air & dans le Soleil : nos oreilles nous font entendre les sons comme répandus dans l'air & dans les corps qui retentissent : & si nous croyons le rapport des autres sens la chaleur sera dans le feu , la douceur dans le sucre , l'odeur dans le musc , & toutes les qualitez sensibles dans les corps qui semblent les exhaler ou les répandre. Cependant il est certain , par les raisons que j'ai données dans le premier Livre de la Recherche de la Vérité , que toutes ces qualitez ne sont point hors de l'ame qui les sent : du moins n'est-il pas évident qu'elles soient dans les corps qui nous environnent. Pourquoi donc sur le rapport seul des sens qui nous trompent en toutes rencontres , vouloir conclure qu'il y a effectivement des corps au dehors , & même que ces corps sont semblables à ceux que nous voyons , je veux dire ceux à qui sont l'objet immédiat de notre ame , lorsque nous en regardons par les yeux du corps. Certainement cela n'est pas sans difficulté , quoique l'on en veuille dire.

De plus , si l'on peut sur le rapport de ses sens , s'assurer de l'existence de quelque corps , c'est principalement de celui auquel l'ame est immédiatement unie. Le sentiment le plus vif , & qui semble avoir un rapport plus nécessaire à quelque corps actuellement existant , c'est la douleur. Néanmoins il arrive souvent que ceux qui ont perdu un bras , y sentent des douleurs tres-violentes , même long temps après la perte de ce bras. Ils savent bien qu'ils ne l'ont plus lorsqu'ils consultent , leur mémoire , ou qu'ils regardent leurs corps ; mais le sentiment de douleur les trompe. Et si , comme il arrive quelque fois , on supposoit qu'ils perdissent entièrement le souvenir de ce qu'ils ont été , & qu'il ne leur re-

stât point d'autre sens , que celui par lequel ils sentent de la douleur dans leur bras imaginaire ; certainement ils ne pourroient pas se persuader qu'ils n'ont point un bras dans lequel ils sentent de si cruelles douleurs.

Il s'est trouvé des gens qui croyoient avoir des cornes sur la tête ; d'autres qui s'imaginoient être de beurre ou de verre ; ou que leur corps n'étoit point formé comme celui des autres hommes , qu'il étoit comme celui d'un coq , d'un loup , d'un bœuf. C'étoient des fous , dira-t on , & j'en conviens. Mais leur ame pouvoit se tromper sur ces choses : & par conséquent tous les autres hommes peuvent tomber dans de semblables erreurs , s'ils jugent des objets sur le rapport de leurs sens. Car il faut remarquer que ces fous se voyent effectivement tels qu'ils pensent être : l'erreur n'est pas précisément dans le sentiment qu'ils ont , mais dans le jugement qu'ils forment , s'ils disoient seulement qu'ils se sentent , ou qu'ils se voyent semblables à un coq , ils ne se tromperoient point. Ils se trompent uniquement , en ce qu'ils croient que leur corps est semblable à celui qu'ils sentent , je veux dire à celui qui est l'objet immédiat de leur esprit , lorsqu'ils se considèrent. Ainsi ceux-mêmes qui croient être tels qu'ils sont effectivement , ne sont pas plus judicieux , que les fous , dans les jugemens qu'ils font d'eux-mêmes s'ils ne jugent précisément que selon les rapports de leurs sens. Ce n'est point par raison , mais par bonheur qu'ils ne se trompent pas.

Mais au fond , comment peut-on s'assurer , si ceux qu'on appelle fous , le sont effectivement ? Ne peut-on pas dire qu'ils ne passent pour fous , que parce qu'ils ont des sentimens particuliers ? Car il est évident qu'un homme passe pour fou , non parce qu'il voit ce qui n'est pas ; mais précisément parce qu'il voit le contraire de ce que les autres voyent , soit que les autres se trompent , ou ne se trompent pas.

On voit
à peu
près ces
choses,
lors-
qu'on
regarde
la Lune
avec des
lunettes
d'appro-
che.

Un Païsan , par exemple , a les yeux disposez de façon qu'il voit la Lune telle qu'elle est , ou telle seulement qu'on la voit , ou qu'on la verra peut-être quelque jour avec des lunettes de nouvelle invention. Il la regarde avec admiration , & s'écrie à ses compagnons : Que je voi de hautes montagnes & de profondes vallées , que de mers , que de lacs , que de goufres , que de rochers ! Ne voyez-vous pas beaucoup de mers du côté de l'Orient , & qu'il n'y aguere que des terres & des Montagnes vers l'Occident & le Midi ? Ne voyez vous pas de ce même côté une montagne plus élevée qu'aucune de celle que nous avons jamais vûes , & n'admirez vous pas une mer toute noire , ou un goufre épouvantable qui paroît dans le centre de cet Astre ? A de telles exclamations que repondront ses compagnons , & que penseront ils de lui ? Que c'est un fou qui a esté blessé des influences malignes de la Planete qu'il considère & qu'il admire. Il est seul de son sentiment , & cela suffit. Ainsi pour être fou dans l'esprit des autres , il n'est pas nécessaire qu'on le soit effectivement : il suffit de penser , ou de voir les choses autrement qu'eux , Car si tous les hommes croyoient être comme des coqs , celui qui se croiroit tel qu'il est , passeroit certainement pour un insensé.

Mais , dira-t-on , les hommes ont-ils un bec au bout du nez & une crête sur la tête ? Je ne le croi pas. Mais je n'en sçai rien , lorsque je n'en juge que par mes sens ; & que je ne sçai pas faire de mes sens l'usage que j'en dois faire. J'ai beau pour cela me tâter le visage & la teste. Je ne manie ni mon corps ni ceux qui m'environnent : qu'avec des mains desquelles je ne sçai ni la longueur ni la figure. Je ne sçai pas même avec assurance que j'ai véritablement des mains : je ne le sçai que dans le tems qu'il me semble que je les remuë , il se passe de certains mouvemens dans une certaine partie de mon cerveau , la quelle selon qu'on le dit , est le siège du sens commun. Mais peut-être que je n'ai pas même cette

partie

partie dont on parle tant & que l'on connoît si peu. Du moins je ne la sens pas en moy, quoique je sente mes mains. De sorte que je dois encore plutôt croire que j'ai des mains que cette petite glande dont on dispute encore tous les jours. Mais enfin je ne connois ni la figure, ni les mouvemens de cette glande, & cependant on assure que je ne puis apprendre que par elle la figure & le mouvement de mon corps, & de ceux qui m'environnent.

Qu'est ce donc qu'on est obligé de penser de tout ceci? Que ce n'est point le corps qui instruit la raison: que la partie à laquelle l'ame est immédiatement unie, n'est ni visible ni intelligible par elle-même; que nôtre corps ni ceux d'alentour ne peuvent être l'objet immédiat de nôtre esprit: que nous ne pouvons apprendre de nôtre cerveau s'il existe actuellement, & beaucoup moins s'il y a des corps qui nous environnent. Qu'ainsi nous devons reconnoître qu'il y a quelque intelligence supérieure qui seule est capable d'agir en nous; & qui peut tellement agir en nous, qu'elle nous représente effectivement des corps hors de nous, sans nous donner la moindre idée de nôtre cerveau: quoique les mouvemens qui se produisent dans nôtre cerveau, lui soient une occasion de nous découvrir ces corps. Carenfin nous voyons avec des yeux dont nous ne connoissons point la figure, comme sont figurez les corps qui nous environnent: Et quoique les couleurs qui paroissent sur les objets ne soient pas plus vives que celles qui sont peintes sur le nerf optique, nous ne voyons point du tout celles-ci, dans le tems même que nous admirons l'éclat des autres.

Mais après tout; quelle obligation a cette intelligence de nous montrer des corps lorsqu'il arrive à nôtre cerveau certains mouvemens? De plus qu'elle nécessaire y a-t-il qu'il y ait des corps au dehors, afin qu'il s'excite des mouvemens dans nôtre cerveau? Le sommeil, les passions, la folie, ne produisent-ils

* Voyez
le ch. 3.
de la 2.
Part. du
6. Livre,
& l'E-
claircis-
sement
sur ce
même
Chapi-
tre.

* Voyez
le ch. 6.
de la 2.
Part. du
3. Livre,
& l'E-
claircis-
sement
sur ce
même
Chapi-
tre.

ils pas de ces mouvemens sans que les corps de de-
hors y contribuent ? Est-il évident que les corps
qui ne peuvent se remüer les uns les autres , * puis-
sent communiquer à ceux qu'ils rencontrent , une
force mouvante qu'ils n'ont point eux-mêmes ? Ce-
pendant , je veux que les corps se remüent eux-mê-
mes & ceux qu'ils choquent. Est-ce que celui qui
donne l'être à toutes choses , ne pourra point aussi
par lui-même exciter dans nôtre cerveau les mou-
vemens auxquels les idées de nôtre esprit sont atta-
chées ? Enfin où est la contradiction que nôtre cer-
veau étant sans nouveaux mouvemens , nôtre ame ait
néanmoins de nouvelles idées : puisqu'il est certain
que les mouvemens du cerveau ne produisent point
les idées de l'ame : que nous n'avons pas mêmes de
connoissance de ces mouvemens ; & qu'il n'y a que
Dieu qui puisse nous représenter nos idées , * ainsi que
je l'ai prouvé ailleurs. Il est donc absolument néces-
saire , pour s'assurer positivement de l'existence des
corps de dehors , de connoître Dieu qui nous en don-
ne le sentiment , & de sçavoir qu'étant infiniment par-
fait , il ne peut nous tromper. Car si l'intelligence qui
nous donne les idées de toutes choses , vouloit , pour
ainsi dire , se divertir à nous représenter les corps
comme actuellement existans , quoi qu'il n'y en eût
aucun , il est évident que cela ne lui seroit pas dif-
ficile.

C'est pour ces raisons , ou de semblables , que M.
Descartes qui vouloit établir sa Philosophie sur des
fondemens inébranlables , n'a pas crû pouvoir sup-
poser qu'il y eût des corps , ni devoir le prouver par
des preuves sensibles , quoi qu'elles paroissent tres-
convaincantes au commun des hommes. Apparem-
ment il sçavoit aussi-bien que nous , qu'il n'y avoit
qu'à ouvrir les yeux pour voir des corps ; & que l'on
pouvoit s'en approcher & les toucher , pour s'assurer
si nos yeux ne nous trompoient point dans leur rap-
port. Il connoissoit assez l'esprit de l'homme pour
juger que de semblables preuves n'eussent pas été re-
jetées..

jettées. Mais il ne cherchoit ni les vrai-semblances sensibles, ni les vains applaudissemens des hommes. Il préféreroit la vérité, quoi que méprisée, à la gloire d'une réputation sans mérite; & il aimoit mieux se rendre ridicule aux petits esprits par des doutes qui leur paroissent extravagans, que d'assurer des choses qu'il ne jugeoit pas certaines & incontestables.

Mais quoi que M. Descartes ait donné les preuves les plus fortes, que la raison toute seule puisse fournir pour l'existence des corps: qu'oi qu'il soit évident que Dieu n'est point trompeur, & qu'on puisse dire qu'il nous tromperoit effectivement, si nous nous trompions nous-mêmes en faisant l'usage que nous devons faire de nôtre esprit, & des autres facultez dont il est l'Auteur: cependant on peut dire que l'existence de la matière n'est point encore parfaitement démontrée. Car enfin en matière de Philosophie, nous ne devons croire quoi que ce soit, que lorsque l'évidence nous y oblige. Nous devons faire usage de nôtre liberté autant que nous le pouvons. Nos jugemens ne doivent pas avoir plus d'étenduë que nos perceptions. Ainsi lorsque nous voyons des corps, jugeons seulement que nous en voyons, & que ces corps visibles ou intelligibles existent actuellement: mais pourquoi jugerons nous positivement qu'il y a au dehors un monde matériel, semblable au monde intelligible que nous voyons?

On dira peut-être que nous voyons ces corps hors de nous, & même fort éloignez de celui que nous animons: & qu'ainsi nous pouvons juger qu'ils sont hors de nous, sans que nos jugemens s'étendent plus loin que nos perceptions. Mais quoi? ne voyons-nous pas la lumière hors de nous & dans le Soleil, quoi qu'elle n'y soit pas? Néanmoins je veux que ces corps que nous voyons hors de nous, soient effectivement hors de nous: car enfin cela est incontestable. Mais n'est-il pas évident qu'il y a des dehors & des éloignemens, qu'il y a des espaces intelligibles dans le monde intelligible, qui est l'objet immédiat de nô-

tre esprit ? Le corps matériel que nous animons [prenons y garde] n'est pas celui que nous voyons , lorsque nous le regardons , je veux dire lorsque nous tournons les yeux du corps vers lui ; le corps que nous voyons est un corps intelligible : & il y a des espaces intelligibles entre ce corps intelligible , & le Soleil intelligible que nous voyons : comme il y a des espaces matériels entre nôtre corps & le Soleil que nous regardons. Certainement Dieu voit qu'il y a des espaces entre les corps qu'il y a créés : mais il ne voit pas ces corps ou ces espaces par eux-mêmes. Il ne les peut voir que par des corps , & par des espaces intelligibles ; Dieu ne tire sa lumière que de lui-même , il ne voit le monde matériel que dans le monde intelligible qu'il renferme , & dans la connoissance qu'il a de ses volontez , qui donnent actuellement l'existence & le mouvement à toutes choses. Donc il y a des espaces intelligibles entre les corps intelligibles que nous voyons , comme il y a des espaces matériels entre les corps que nous regardons.

Or on doit remarquer que comme il n'y a que Dieu qui connoisse par lui-même ses volontez , lesquelles produisent tous les êtres, il nous est impossible de savoir d'autre que de lui , s'il y a effectivement hors de nous un monde matériel semblable à celui que nous voyons ; parce que le monde matériel n'est ni visible ni intelligible par lui-même. Ainsi pour être pleinement convaincus qu'il y a des corps , il faut qu'on nous démontre non seulement qu'il y a un Dieu , & que Dieu n'est point trompeur ; mais encore que Dieu nous a assurés qu'il en a effectivement créé : ce que je ne trouve point prouvé dans les Ouvrages de M. Descartes.

Dieu ne parle à l'esprit , & ne l'oblige à croire qu'en deux manières , par l'évidence & par la Foi. Je demeure d'accord que la Foi oblige à croire qu'il y a des corps : mais pour l'évidence , il me semble qu'elle n'est point entière , & que nous ne sommes point invinciblement portés à croire qu'il y ait quelque autre chose

chose que Dieu & nôtre esprit. Il est vrai que nous avons un penchant extrême à croire qu'il y a des corps qui nous environnent. Je l'accorde à Monsieur Descartes: Mais ce penchant, tout naturel qu'il est, ne nous y force point par évidence: il nous y incline seulement par impression. Or nous ne devons suivre dans nos jugemens libres que la lumière & l'évidence; & si nous nous laissons conduire à l'impression sensible, nous nous tromperons presque toujours.

Méditation
si-
rième.

Pourquoi nous trompons-nous dans les jugemens que nous formons sur les qualitez sensibles, sur la grandeur, la figure, & le mouvement des corps, si ce n'est que nous suivons une impression semblable à celle qui nous porte à croire qu'il y a des corps. Ne voyons-nous pas que le feu est chaud, que la neige est blanche, que le Soleil est tout éclatant de lumière? Ne voyons-nous pas que les qualitez sensibles aussi bien que les corps, sont hors de nous? Cependant il est certain que ces qualitez sensibles que nous voyons hors de nous, ne sont point effectivement hors de nous; ou si on le veut, il n'y a rien de certain sur cela. Quelle raison avons-nous donc de juger qu'outre les corps intelligibles que nous voyons, il y en a encore d'autres que nous regardons? Quelle évidence a-t-on qu'une impression qui est trompeuse non-seulement à l'égard des qualitez sensibles, mais encore à l'égard de la grandeur, de la figure & du mouvement des corps, ne le soit pas à l'égard de l'existence actuelle des mêmes corps? Je demande quelle évidence on en a: car pour des vraisemblances, je demeure d'accord qu'on n'en manque pas.

Je sçai bien qu'il y a cette différence entre les qualitez sensibles & les corps, que la raison corrige bien plus facilement l'impression ou les jugemens naturels qui ont rapport aux qualitez sensibles, que ceux qui ont rapport à l'existence des corps: & même que toutes les corrections de la raison, par rapport aux qualitez sensibles, s'accoutument par faitement

ment bien avec la Religion & la Morale Chrétienne , & qu'on ne peut nier l'existence des corps par principe de Religion.

Il est facile de comprendre que le plaisir & la douleur , la chaleur , & mêmes les couleurs ne sont point des manières d'être des corps : que les qualitez sensibles en général ne sont point contenues dans l'idée que nous avons de la matière ; en un mot que nos sens ne nous représentent point les objets sensibles tels qu'ils sont en eux-mêmes , mais tels qu'ils sont par rapport à la conservation de la santé & de la vie. Cela est conforme non seulement à la raison , mais encore beaucoup plus à la Religion & à la Morale Chrétienne , comme on l'a fait voir en plusieurs endroits de cet Ouvrage.

Mais il n'est pas facile de s'assurer positivement qu'il n'y a point de corps hors de nous , comme on s'assure positivement que la douleur & la chaleur ne sont point dans les corps , qui semblent les causer en nous. Il est très-certain qu'au moins il se peut faire qu'il y ait des corps au dehors. Nous n'avons rien qui nous prouve qu'il n'y en a point , & nous avons au contraire une inclination forte à croire qu'il y en a. Nous avons donc plus de raison de croire qu'il y en a , que de croire qu'il n'y en a point. Ainsi il semble que nous devions croire qu'il y en a. Car nous sommes naturellement portés à suivre notre jugement naturel , lorsque nous ne pouvons pas positivement le corriger par la lumière & par l'évidence. Car tout jugement naturel venant de Dieu , nous y pouvons conformer nos jugemens libres , lorsque nous ne trouvons point de moyen pour en découvrir la fausseté. Et si nous nous trompons en ces rencontres , il semble que l'Auteur de notre esprit seroit en quelque manière l'Auteur de nos erreurs & de nos fautes.

Ce raisonnement est peut-être assez juste. Cependant il faut demeurer d'accord qu'il ne doit point passer pour une démonstration évidente de l'existence des corps. Car enfin Dieu ne nous pousse point

invinciblement à nous y rendre. Si nous y consentons, c'est librement : & nous pouvons n'y pas consentir. Si le raisonnement que je viens de faire est juste, nous devons croire qu'il est tout a-fait vraisemblable qu'il y a des corps : mais nous ne devons pas en demeurer pleinement convaincus par ce seul raisonnement. Autrement c'est nous qui agissons, & non pas Dieu en nous. C'est par un acte libre, & par conséquent sujet à l'erreur que nous consentons, & non par une impression invincible : car nous croyons parce que nous le voulons librement, & non parce que nous le voyons avec évidence.

Certainement il n'y a que la Foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps. On ne peut avoir de démonstration exacte de l'existence d'un autre être que de celui qui est nécessaire. Et, si l'on y prend garde de près, on verra bien qu'il n'est pas même possible de connoître avec une entière évidence, si Dieu est ou n'est pas véritablement Createur d'un monde matériel & sensible ; car une telle évidence ne se rencontre que dans les rapports nécessaires, & il n'y a point de rapport nécessaire entre Dieu, & un tel monde. Il a pû ne le pas créer, & s'il la fait c'est qu'il l'a voulu, & qu'il l'a voulu librement.

Les saints qui sont dans le Ciel voyent bien par une lumière évidente, que le Pere engendre son Fils, & que le Pere & le Fils produisent le Saint Esprit ; car ces émanations sont nécessaires. Mais le monde n'étant point une émanation nécessaire de Dieu, ceux qui voyent le plus clairement son être, ne voyent point avec évidence ce qu'il produit au dehors. Neanmoins je croi que les Bien-heureux sont certains qu'il y a un monde : mais c'est que Dieu les en assure en leur manifestant ses volontez d'une manière qui ne nous est pas connue : & nous-mêmes ici bas nous en sommes certains, parce que la Foi nous apprend que Dieu a créé ce monde ; & que cette foi est conforme à nos jugemens naturels ou à nos sensations.

composées, lorsqu'elles sont confirmées par tous nos sens, qu'elles sont corrigées par nôtre mémoire, & qu'elles sont rectifiées par nôtre raison.

Il est vrai qu'il semble d'abord que la preuve ou le principe de nôtre foi suppose qu'il y ait des corps *fides ex auditu*. Il semble qu'elle suppose des Prophètes, des Apôtres, une Ecriture Sainte, des Miracles. Mais si l'on y prend garde de près, on reconnoîtra, que quoi qu'on ne suppose que des apparences d'hommes, de Prophètes, d'Apôtres, d'Ecriture Sainte, de Miracles, &c. ce que nous avons appris par ces prétendues apparences, est absolument incontestable: puisque, comme j'ai prouvé en plusieurs endroits de cet Ouvrage; il n'y a que Dieu qui puisse représenter à l'esprit ces prétendues apparences, & que Dieu n'est point trompeur, car la foi même suppose tout ceci. Or dans l'apparence de l'Ecriture sainte, & par les apparences des Miracles, nous apprenons que Dieu a créé un ciel & une terre, que le Verbe s'est fait chair, & d'autres semblables vérités qui supposent l'existence d'un monde créé. Donc il est certain par la foi, qu'il y a des corps, & toutes ces apparences deviennent par elles des réalités. Il est inutile que je m'arrête à répondre plus au long à une objection qui paroît trop abstraite au commun des hommes, & je croi que ceci suffit pour contenter tous ceux qui ne sont point trop les difficiles.

Il faut donc conclure de tout ceci que nous pouvons, & même que nous devons corriger les jugemens naturels, ou les perceptions composées qui ont rapport aux qualitez sensibles, que nous attribuons aux corps qui nous environnent, ou à celui que nous animons. Mais, pour les jugemens naturels qui ont rapport à l'existence actuelle des corps, quoi qu'absolument nous puissions nous empêcher de former des jugemens libres qui leur soient conformes, nous ne le devons pas, parce que ces jugemens naturels s'accordent parfaitement avec la foi.

Au reste j'ai fait cette remarque principalement

afin que l'on fasse une sérieuse réflexion sur cette vérité : Qu'il n'y a que la Sagesse Eternelle qui puisse nous éclairer, & que toutes les connoissances sensibles auxquelles nôtre corps a quelque part, sont trompeuses; ou du moins qu'elles sont point accompagnées de cette lumière à laquelle on ne se sent obligé de se soumettre. Je sçai bien que le commun des hommes n'approuvera pas ces pensées, & que selon l'abondance ou le défaut de leurs esprits animaux, ils se railleront ou s'effaroucheront des raisonnemens que je viens de faire. Car l'imagination ne peut souffrir les vérités abstraites & extraordinaires : elle les regarde ou comme des spectres qui lui font peur, ou comme des phantômes dont elle se moque. Mais j'aime mieux être le sujet de la raillerie des imaginations fortes & hardies, & l'objet de l'indignation & la frayeur des imaginations foibles & craintives, que de manquer à ce que je dois à la vérité, & à ceux, qui combattant genereusement contre l'effort que le corps fait sur l'esprit, sçavent discerner les réponses de la Sagesse qui nous éclaire, d'avec le bruit confus de l'imagination qui nous trouble & qui nous séduit.





ECLAIRCISSEMENTS

Sur le cinquième Chapitre du
deuxième Livre.

*De la mémoire & des habitudes spi-
rituelles.*

JE n'avois garde de parler dans ce Chapitre de la mémoire ni des habitudes spirituelles pour plusieurs raisons, dont la principale est que nous n'avons point d'idée claire de nôtre ame. Car quel moyen d'expliquer clairement quelles sont les dispositions que les opérations de l'ame laissent en elle, lesquelles dispositions sont les habitudes, puisqu'on ne connoît pas mêmes clairement la nature de l'ame? Il est évident qu'on ne peut pas connoître distinctement les changemens dont un être est capable, lorsqu'on ne connoît pas distinctement la nature de cet être. Car si par exemple, les hommes n'avoient point d'idée claire de l'étendue, ce seroit en vain qu'ils s'efforceroient d'en découvrir les figures. Cependant, puisqu'on souhaite que je parle sur une matière qui ne m'est pas connue en elle même; voici le tour que je prens pour ne suivre en ceci que des idées claires.

Je suppose qu'il n'y a que Dieu qui agisse dans l'esprit, & qui lui représente les idées de toutes choses: & que si l'esprit apperçoit quelque objet par une idée tres-claire & tres-vive, c'est que Dieu lui représente cette idée d'une manière tres-parfaite.

Je suppose de plus que la volonté de Dieu étant en-
tièrement

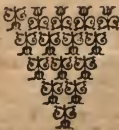
tièrement conforme à l'ordre & à la justice, il suffit d'avoir droit à une chose afin de l'obtenir. Ces suppositions, qui se conçoivent distinctement, étant faites, la mémoire spirituelle s'explique facilement. Car l'ordre demandant que les esprits qui ont pensé souvent à quelque objet, y repensent plus facilement, & en ayant une idée plus claire & plus vive que ceux qui y ont peu pensé; La volonté de Dieu qui opere incessamment selon l'ordre, représenté à leur esprit, dès qu'ils le souhaitent; l'idée claire & vive de cet objet. De sorte que selon cette explication la mémoire & les autres habitudes des pures intelligences, ne consistent pas dans une facilité d'operer qui résulte de certaines modifications de leur être, mais dans un ordre immuable de Dieu, & dans un droit que l'esprit acquiert sur les choses qui lui ont déjà été soumises, & toute la puissance de l'esprit dépend immédiatement & uniquement de Dieu seul; la force ou la facilité d'agir que toutes les créatures trouvent dans leurs opérations, n'étant en ce sens que la volonté efficace du Createur.

Et je ne croi pas qu'on fût obligé d'abandonner cette explication à cause des mauvaises habitudes des pécheurs & des damnez. Car, encore que Dieu fasse tout ce qu'il y a de réel & de positif dans les actions des pécheurs, il est évident par les choses que j'ai dites dans le premier Eclaircissement que Dieu n'est point Auteur du péché.

Cependant je croi, & je pense devoir croire, qu'après l'action de l'ame il y reste certains changemens qui la disposent à cette même action. Mais comme je ne les connois pas, je ne puis pas les expliquer; car je n'ai point d'idée claire de mon esprit, dans laquelle je puisse découvrir toutes les modifications dont il est capable. Je croi par des preuves de Theologie & non point par des preuves claires & évidentes, que la raison pour laquelle les pures intelligences voyent plus clairement les objets qu'ils ont déjà considerez, que les autres, n'est pas précisément parce que Dieu leur

Voyez
l'Eclair-
cissement
sur le ch.
7. de la
2. Part.
du 3. Li-
vre.

represente ces objets d'une maniere plus vive & plus parfaite, mais parce qu'ils sont réellement plus disposés à recevoir la même action de Dieu en eux. De même que la facilité à jouir des Instrumens, qu'ont acquis certaines personnes, ne consiste pas en ce que les esprits animaux, qui sont nécessaires au mouvement des doits, ont plus d'action & de force en eux que dans les autres hommes; mais en ce que les chemins par où les esprits s'écoulent sont plus glissans & plus unis par l'habitude de l'exercice, ainsi que je l'explique dans ce Chapitre. Cependant je demeure d'accord que tous les usages de la memoire & des autres habitudes, ne sont point nécessaires à ceux qui étant parfaitement unis à Dieu, trouvent dans sa lumière toutes sortes d'idées; & dans sa volonté toute la facilité d'agir qu'ils peuvent souhaiter.





ECLAIRCISSEMENTS

Sur le Chapitre septième du
deuxième Livre.

*Réduction des preuves & des explications
que j'ai données du péché originel. Avec
les réponses aux objections qui m'ont pa-
ru les plus fortes.*

AFIN de répondre avec ordre aux difficultez
qui peuvent naître dans l'esprit touchant le
péché originel, & la maniere dont il passe des
peres aux enfans, je croi devoir représenter en peu de
paroles ce que j'ai dit sur ce sujet en plusieurs endroits
de la *Recherche de la Vérité*. Voici donc mes princi-
pales preuves. Je les ai disposées d'une façon particu-
liere, afin de les rendre plus sensibles à ceux qui vou-
dront s'y appliquer.

I.

Dieu veut l'ordre dans ses Ouvrages. Ce que nous
concevons clairement être conforme à l'ordre, Dieu
le veut : & ce que nous concevons clairement être
contraire à l'ordre, Dieu ne le veut pas : Cette vérité
est évidente à tous ceux qui peuvent considérer d'une
vûë fixe & épurée l'Etre infiniment parfait. Rien ne
peut les troubler ni les ébranler sur cela : & ils voyent
clairement que toutes les difficultez qu'on peut for-
mer contre ce principe, ne viennent que de l'igno-
rance où l'on est de ce qu'il seroit nécessaire de sçavoir
pour les résoudre.

II.

I I.

Dieu n'a point d'autre fin que lui-même dans ses opérations. L'ordre le veut.

I I I.

Dieu fait & conserve l'esprit de l'homme afin qu'il s'occupe de lui, qu'il le connoisse & qu'il l'aime ; car Dieu est la fin de ses Ouvrages. L'ordre le demande ainsi. Dieu ne peut pas vouloir qu'on aime ce qui n'est point aimable : ou plutôt Dieu ne peut pas vouloir que ce qui est le moins aimable, soit le plus aimé. Ainsi il est évident que la nature est corrompue & dans le désordre, puisque l'esprit aime les corps qui ne sont point aimables, & qu'il les aime souvent plus que Dieu. Le péché originel, ou le dérèglement de la nature, n'a donc pas besoin de preuve : car chacun sent assez en soi-même une loi qui le captive & qui le dérègle ; & une loi qui n'est point établie de Dieu, puisqu'elle est contraire à l'ordre qui règle sa volonté.

IV.

Cependant l'homme avant sa chute, étoit averti par des sentimens prévenans, & non par des connoissances claires ; s'il devoit s'unir aux corps qui l'environnoient, ou s'en séparer. L'ordre le veut. C'est un désordre que l'esprit soit obligé de s'appliquer aux corps. Il peut leur être uni ; mais il n'est pas fait pour eux. Il doit donc connoître Dieu, & sentir les corps. De plus, comme les corps sont incapables d'être son bien, l'esprit ne pouroit s'unir à eux qu'avec peine ; s'il ne faisoit que les connoître tels qu'ils sont, sans sentir en eux ce qui n'y est pas. Ainsi le faux bien doit être discerné par un sentiment prévenant, pour être aimé par un amour d'instinct ; & le vrai bien doit être connu par une connoissance claire, pour être aimé d'un amour libre & raisonnable. Enfin Dieu fait & conserve l'homme afin qu'il le connoisse & qu'il l'aime. Donc la capacité de son esprit ne doit point être remplie, ni même partagée malgré lui par la connoissance des figures, & des configurations infinies des corps

corps qui l'environnent, n. de celui qu'il anime. Cependant afin de sçavoir par une connoissance claire, si un tel fruit en un tel tems est propre à la nourriture du corps, il faut apparemment sçavoir tant de choses, & faire tant de raisonnemens que l'esprit le plus étendu y seroit entierement occupé.

V.

Mais, quoique le premier homme fût averti par des sentimens prévenans, s'il devoit faire ou ne pas faire usage des corps qui l'environnoient, il n'étoit point agité par des mouvemens involontaires ou rebelles: il effaçoit mêmes de son esprit les idées des objets sensibles, lorsqu'il le vouloit, & cela même dans l'usage actuel des corps: car l'ordre le veut. L'esprit peut être uni au corps, mais il n'en doit pas être dépendant: il doit lui commander. Deplus, tout l'amour que Dieu met en nous, doit se terminer à lui: car Dieu ne produit rien en nous qui ne soit pour lui. Enfin les corps ne sont point aimables: ils sont au dessous de ce qui est en nous capable d'aimer. Donc, dans la premiere institution de la nature les corps ne pouvoient tourner nôtre esprit vers eux, ou le porter à les considerer & à les aimer comme des biens.

V. I.

Les corps qui nous environnent, n'agissent dans nôtre ame, que lorsqu'ils produisent quelques mouvemens dans nôtre corps, & que ces mouvemens se communiquent jusqu'à la principale partie du cerveau. Car c'est selon les changemens qui arrivent dans cette partie du cerveau que l'ame change elle-même, & qu'elle se trouve agitée par les objets sensibles. Je l'ai assez prouvé, & l'experience le démontre. Cela supposé, il est clair par l'article precedent que le premier homme arrêtoit, lorsqu'il vouloit, les mouvemens qui se communiquoient à son corps, ou pour le moins ceux qui se communiquoient à la principale partie de son cerveau. L'ordre le vouloit ainsi, & par conse-

quent celui dont la volonté est toujours conforme à l'ordre, & ne peut rien contre l'ordre quoi qu'elle soit toute puissante. Ainsi l'homme pouvoit en certaines rencontres suspendre la loi naturelle de la communication des mouvemens, puisqu'il étoit sans concupiscence, & qu'il ne sentoit point en lui de mouvemens involontaires & rebelles.

V I I.

Mais le premier homme ayant péché a perdu ce pouvoir. L'ordre le veut ainsi : car il n'est pas juste qu'en faveur d'un pecheur & d'un rebelle, il y ait dans la loi generale de la communication des mouvemens, d'autres exceptions que celles qui sont absolument necessaires à la conservation de nôtre vie & de la société civile. Ainsi le corps de l'homme étant incessamment ébranlé par l'action des objets sensibles, & son ame étant agitée par tous les ébranlemens de la partie principale de son cerveau ; il est dépendant du corps auquel il avoit été seulement uni, & auquel il commandoit avant son péché.

V I I I.

Or voici comme le premier homme a pû pecher. Il est naturel d'aimer le plaisir & de le goûter ; & cela n'étoit point défendu à Adam. Il en est de même de la joie : on peut se réjouir à la vûe de ses perfections naturelles ; cela n'est point mauvais en soi. L'homme étoit fait pour être heureux, & c'est le plaisir & la joie qui rendent actuellement heureux & content. Le premier homme goûtoit donc du plaisir dans l'usage des biens sensibles, il sentoit aussi de la joie à la vûe de ses perfections : car on ne peut se considérer comme heureux ou comme parfait, sans en ressentir de la joie. Il ne sentoit point de semblables plaisirs dans son devoir. Car quoiqu'il connût que Dieu étoit son bien, il ne le sentoit pas, comme je l'ai prouvé en plusieurs endroits. Ainsi la joie qu'il pouvoit trouver dans son devoir n'étoit pas fort sensible. Ces choses supposées, comme le premier homme

Voyez
l'Eclair-
cissement
sur le 5.
Chap.

homme n'avoit pas une capacité d'esprit infinie, son plaisir ou sa joie diminuoit la vûe claire de son esprit, laquelle lui faisoit connoître que Dieu étoit son bien, & qu'il ne devoit aimer que lui. Car le plaisir est dans l'ame, & il la modifie. De sorte qu'il remplit la capacité que nous avons de penser, à proportion qu'il nous touche & qu'il nous agite. C'est une chose que nous apprenons par expérience, c'est à dire par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes. On peut donc concevoir que le premier homme ayant peu à peu laissé partager ou remplir la capacité de son esprit par le sentiment vif d'une joie presomptueuse, ou peut être par quelque amour ou quelque plaisir sensible, la présence de Dieu & la pensée de son devoir se sont effacées de son esprit, pour avoir négligé de suivre courageusement sa lumière dans la recherche de son vrai bien. Ainsi s'étant distrait, il a été capable de tomber : car sa principale grâce, & sa principale force étoit sa lumière & la connoissance claire de son devoir, puisqu'alors il n'avoit pas besoin des délectations prévenantes, qui nous sont maintenant nécessaires pour résister à la concupiscence. IX.

Et il faut remarquer que ni les sentimens prévenans qu'Adam ressentait dans l'usage des biens du corps, ni la joie qu'il trouvoit à considérer son bon-heur ou sa perfection, ne sont point véritablement cause de sa chute : car il sçavoit bien qu'il n'y avoit que Dieu qui fut capable de lui faire sentir du plaisir ou de la joie. Ainsi il devoit l'aimer uniquement, puisqu'il ne faut aimer que la véritable cause de notre bon-heur. Comme rien ne troubloit la connoissance & la lumière du premier homme, lorsqu'il vouloit la conserver toute pure, il pouvoit & il devoit effacer de son esprit tous les sentimens qui le partageoient, & qui le mettoient en quelque danger de se distraire, & de perdre de vûe celui qui l'éclairoit. & qui le fortifiois

fiât. Il se devoit bien souvenir, que si Dieu ne se faisoit pas sentir à lui comme bon, mais seulement connoître comme tel, c'étoit afin qu'il méritât plus promptement sa recompense par l'usage continuél de sa liberté.

Supposant donc qu'Adam & Eve aient peché, & qu'ensuite de leur peché ils aient senti en eux-mêmes des mouvemens involontaires & rebelles. Je dis que leurs enfans devoient naître pécheurs, & sujets comme eux aux mouvemens de la concupiscence. Voici mes raisons.

X.

J'ai prouvé fort au long dans le Chapitre à l'occasion duquel j'écris ceci, qu'il y a une telle communication entre le cerveau de la mère & celui de son enfant, que tous les mouvemens & toutes les traces qui se font dans le cerveau de la mère, s'exercent dans celui de l'enfant. Ainsi comme l'ame de l'enfant est unie à son corps dans le même moment qu'elle est créée: à cause que c'est la conformation du corps qui oblige Dieu, en conséquence de ses volontez générales, à lui donner une ame pour l'informer: il est évident, que dans le même instant que cette ame est créée, elle a des inclinations corrompues, & qu'elle est tournée vers les corps; puisqu'elle a dès ce moment les inclinations qui répondent aux mouvemens, qui sont actuellement dans le cerveau auquel elle est unie.

XI.

Mais parce que c'est un desordre que l'esprit soit tourné vers les corps, & qu'il les aime, l'enfant est pécheur & dans le desordre dès qu'il est créé. Dieu qui aime l'ordre, le hait en cet état. Cependant son peché n'est pas libre: C'est sa mère qui l'a conçu dans l'iniquité, à cause de la communication qui est établie par l'ordre de la nature entre le cerveau de la mère & celui de son enfant.

XII.

Or cette communication est tres-bonne dans son
insti-

institution pour plusieurs raisons. 1. Parcequ'elle est utile & peut-être nécessaire à la conformation du *fœtus*. 2. Parceque l'enfant pouvoit par son moyen avoir quelque commerce avec ses parens : car il étoit juste qu'il sçût de qui il tenoit le corps qu'il animoit. Enfin l'enfant ne pouvoit que par le moyen de cette communication sçavoir ce qui se passoit au dehors, & ce qu'il en devoit penser. Ayant un corps, il devoit avoir des pensées qui y eussent rapport, & n'être pas privé de la vûe des Ouvrages de Dieu entre lesquels il vivoit. Il y a apparemment bien d'autres raisons de cette communication que celles que j'apporte : mais celles-ci suffisent pour la justifier, & pour mettre à couvert de tout reproche la conduite de celui, dont toutes les volontez sont nécessairement conformes à l'ordre.

XIII.

Cependant il n'est pas juste que l'enfant reçoive malgré-lui les traces des objets sensibles. Et si l'ame des enfans étoit créée un seul moment avant que d'être unie à leurs corps, si elle étoit un seul moment dans l'innocence ou dans l'ordre, elle auroit de plein droit & par là nécessité de l'ordre ou de la loi éternelle, le pouvoir de suspendre cette communication : de même que le premier homme avant son péché arrêtoit lorsqu'il le vouloit, les mouvemens qui s'excitoient en lui, car enfin l'ordre veut que le corps obéisse à l'esprit. Mais comme l'ame des enfans n'a jamais été agréable à Dieu ; il n'a jamais été juste que Dieu changeât en leur faveur la loi de la communication des mouvemens. Ainsi il est juste que les enfans naissent pécheurs & dans le desordre. Et la cause de leur péché n'est point l'ordre de la nature : cet ordre est juste. Mais c'est le péché de ceux dont ils tirent leur origine. C'est en ce sens qu'il n'est pas juste qu'un pere pecheur fasse des enfans plus parfaits que lui, ni qu'ils aient un pouvoir sur leur corps, que leur mere n'a pas sur le sien.

Il est vrai qu'après le peché d'Adam qui renverse & qui corrompt toutes choses, Dieu pouvoit, en changeant quelque chose dans l'ordre de la nature, remédier au desordre que ce peché avoit causé. Mais Dieu ne change pas ainsi ses volontez. Il ne veut rien qui ne soit juste. Ce qu'il veut une fois, il le veut toujours : il ne se corrige pas : il ne se repent pas : il veut constamment. Ses decrets éternels ne dépendent pas de l'inconstance de la volonté d'un homme, il n'est pas juste qu'ils y soient soumis.

X V.

Mais, s'il est permis de penetrer dans les conseils de Dieu, & de dire ce qu'on pense sur les motifs qu'il a pû avoir pour établir l'ordre que je viens de déduire, & pour permettre le peché du premier homme; il me semble qu'on ne peut avoir de sentiment plus digne de la grandeur de Dieu, & plus conforme à la Religion & à la raison, que de croire que le principal dessein de Dieu dans ses operations au dehors, c'est l'Incarnation de son Fils: que Dieu a établi l'ordre de la nature, & permis le desordre qui y est arrivé pour favoriser ce grand Ouvrage: qu'il a permis que tous les hommes fussent assujettis au peché, afin que nul homme ne se glorifiât en soi-même: & qu'il laisse mêmes la concupiscence dans les plus saints & les plus parfaits, afin qu'ils n'aient point de vaine complaisance en eux-mêmes. Car lorsqu'on considere la perfection de son être, il est difficile de se mépriser, si l'on ne voit en même-tems, & si l'on n'aime le Souverain bien, en la presence duquel toute nôtre perfection & toute nôtre grandeur se dissipe & s'anéantit.

Voyez le
cinquié-
me En-
trelien
des Con-
versatiōs
Chre-
stiennes

Aug. in
Jul. lib.
6. chap.
3.

J'avoué que la concupiscence peut être le sujet de nôtre merite, & qu'il est tres-juste que l'esprit suive pour un tems l'ordre avec peine, afin de meriter d'y être éternellement soumis avec plaisir. Je veux que ce soit dans cette vûë que Dieu ait permis la concupiscence, après avoir prévu le peché. Mais

la concupiscence n'étant point absolument nécessaire pour mériter, si Dieu l'a permise, c'est qu'il a voulu qu'on ne pût faire le bien sans le secours que JESUS-CHRIST nous a mérité, & que l'homme ne pût se glorifier en ses propres forces. Car il est visible que l'homme ne peut combattre contre soi-même & se vaincre, s'il n'est animé de l'esprit de JESUS-CHRIST, qui comme chef des Fideles, leur inspire des sentimens tout opposés à ceux de la concupiscence qu'ils ont tirée du premier homme.

XVI.

Supposant donc que les enfans naissent avec la concupiscence, il est évident qu'ils sont véritablement pecheurs, puisque leur cœur est tourné vers les corps autant qu'il en est capable. Il n'y a encore dans leur volonté qu'un amour, & cet amour est déréglé. Ainsi il n'y a rien en eux que Dieu puisse aimer, puisque Dieu ne peut aimer le désordre.

XVII.

Mais lorsqu'ils ont été régénerez en JESUS-CHRIST, c'est à dire, lorsque leur cœur a été tourné vers Dieu, ou par un mouvement actuel d'amour, ou par une disposition intérieure semblable à celle qui demeure après un acte d'amour de Dieu : Alors la concupiscence n'est plus péché en eux : car elle n'est plus seule dans le cœur, elle n'y domine plus. L'amour habituel, qui reste en eux par la grace du Batême en JESUS-CHRIST, est plus libre ou plus grand que celui qui est en eux par la concupiscence qu'ils ont d'Adam. Ils sont semblables aux Justes qui suivent pendant le sommeil les mouvemens de la concupiscence, ils ne perdent point la grace de leur Baptême, car ils ne consentent point librement à ces mouvemens.

XVIII.

Et l'on ne doit pas trouver fort étrange, si je croi qu'il se peut faire que les enfans dans le tems qu'on les baptise, aiment Dieu d'un amour libre. Car, puisque le second Adam est contraire au premier ; pourquoi dans le tems de la regeneration ne
dé

délivrerait-il pas les enfans de la servitude de leur corps, à laquelle ils ne sont sujets qu'à cause du premier Adam : afin qu'étant éclairés & excités par une grâce vive & efficace à aimer Dieu ; ils l'aiment tous d'un amour libre & raisonnable, sans que le premier Adam les en empêche. On ne remarque pas, dirait-on, que leur corps cesse un seul moment d'agir sur leur esprit. Mais doit-on s'étonner de ce qu'on ne voit pas ce qui n'est pas visible ? Il ne faut qu'un instant pour faire cet acte d'amour. Et, comme cet acte peut se former dans l'ame sans qu'il s'en fasse de traces dans le cerveau, il ne faut pas non plus s'étonner, si les adultes même qu'on baptise ne s'en souviennent pas toujours : car on n'a point de mémoire des choses dont le cerveau ne garde point de traces.

XIX.

Saint Paul nous apprend que le vieil homme ou la concupiscence est crucifiée avec JESUS-CHRIST, & que nous sommes morts & ensevelis avec lui par le Baptême. N'est-ce point qu'alors nous sommes délivrés de l'effort que le corps fait sur l'esprit, & que la concupiscence est comme morte en ce moment ? Il est vrai qu'elle revit : mais ayant été détruite, & ayant laissé les enfans en état d'aimer Dieu, elle ne peut plus leur faire de mal, quoi qu'elle revivé en eux. Car, quand il y a deux amours dans un cœur, un naturel & l'autre libre, l'ordre veut qu'on n'ait égard qu'à celui qui est libre. Et si les enfans dans le Baptême aimoient Dieu par un acte qui ne fust point libre en aucune manière, aimant ensuite les corps par plusieurs actes de même espèce ; Dieu ne pourroit peut être pas selon l'ordre, avoir plus d'égard à un seul acte qu'à plusieurs, qui seroient tous naturels & sans liberté. Ou plutôt si ces amours contraires étoient égaux en force, il devroit avoir égard à celui qui seroit le dernier : par la même raison, que quand il y a eu successivement dans un cœur deux amours libres contraires en-
tr'eux.

tr'eux, Dieu a toujours égard au dernier, puisque la grâce se perd par un seul péché mortel.

XX:

Toutefois on ne peut pas nier que Dieu ne puisse sans suspendre la domination du corps sur l'esprit de l'enfant, le rendre juste, ou tourner sa volonté vers lui, en mettant dans son âme une disposition pareille à celle qui reste après un mouvement actuel d'amour de Dieu. Mais cette manière d'agir ne paroît peut-être pas si naturelle que l'autre: car on ne conçoit pas clairement ce que peuvent être ces dispositions qui resteroient. Il est vrai qu'il ne faut pas s'en étonner, car n'ayant point d'idée claire de l'âme, ainsi que j'en ai prouvé ailleurs, on ne doit pas s'étonner si l'on ne connoît pas toutes les modifications dont elle est capable. Mais l'esprit ne peut être pleinement satisfait des choses qu'il ne conçoit pas clairement. Il faut, ce me semble, un miracle extraordinaire pour donner à l'âme ces dispositions sans acte précédent. Cela ne se peut faire par les voyes qui paroissent les plus simples. Au lieu que le second Adam, faisant pour un moment dans l'esprit de l'enfant que l'on baptise, le contraire de ce que le premier y produisoit auparavant; il suffit pour le régénérer que Dieu agisse en lui par les voyes ordinaires, selon lesquelles il sanctifie les adultes: Car l'enfant n'ayant point en ce moment de sentimens ni de mouvemens qui partagent la capacité qu'il a de penser & de vouloir, rien ne l'empêche de connoître & d'aimer son vrai bien. Je n'en dis pas davantage, parce qu'il n'est pas nécessaire de sçavoir précisément, comment se fait la régénération des enfans pourvu qu'on admette en eux une véritable régénération, ou une justification intérieure & réelle causée par les actes, ou pour le moins par les habitudes de la Foi, de l'Espérance, & de la Charité. Si je propose une Explication si contraire aux Préjugés; c'est afin de contenter ceux-là même, qui ne veulent point admettre d'habitu-

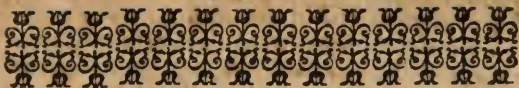
des

* Voyez
le ch. 7.
de la 2.
Part. du
2. Livre,
& son
Eclaircis-
sement.

des spirituelles, & de leur prouver la possibilité de régénération dans les enfans, car *l'imputation* me paroît renfermer une contradiction manifeste : Dieu ne pouvant regarder comme justes & aimer actuellement des créatures qui sont actuellement dans le désordre : quoi qu'il puisse, à cause de JESUS-CHRIST, avoir dessein de les remettre dans l'ordre & les aimer lorsqu'ils y seront rentrés.



OBJEC-



O B J E C T I O N S

Contre les Preuves & les explications du Peché Originel.

O B J E C T I O N

CONTRE LE PREMIER ARTICLE.

Dieu veut l'ordre, il est vrai; mais c'est la volonté qui le fait: elle ne le suppose point. Tout ce que Dieu veut, est dans l'ordre, par cette seule raison, que Dieu le veut. Si Dieu veut, que les esprits soient soumis aux corps, qu'ils les aiment & les craignent; ce n'est point un désordre que cela soit ainsi. Si Dieu vouloit que 2. fois 2. ne fussent pas 4. on ne mentiroit point en disant que 2. fois 2. ne sont point point 4. ce seroit une vérité. Dieu est le principe de toute vérité: il est le maître de tout ordre: il ne suppose rien, ni vérité, ni ordre: il fait tout.

A chaque objection il faut revoir l'article contre lequel elle est faite.

Réponse

Tout est donc renversé. Il n'y a plus de Science, plus de Morale, plus de preuves incontestables de la Religion. Cette conséquence est claire à celui qui comprend bien ce faux principe, que Dieu produit l'ordre

l'ordre & la vérité par une volonté entièrement libre. Mais ce n'est pas là répondre.

Je réponds donc, que Dieu ne peut rien faire ni rien vouloir sans connoissance; qu'ainsi ses volontez supposent quelque chose: mais ce qu'elles supposent n'est rien de créé. L'ordre, la vérité, la sagesse éternelle, est l'exemplaire de tous les ouvrages de Dieu, & cette sagesse n'est point faite. Dieu qui fait tout, ne la fit jamais, quoi qu'il l'engendre toujours par la nécessité de son être.

Tout ce que Dieu veut est dans l'ordre, par cette seule raison que Dieu le veut: je l'avouë. Mais c'est que Dieu ne peut agir contre lui-même, contre sa sagesse & sa lumière. Il peut bien ne rien produire au-dehors: mais s'il veut agir, il ne le peut que selon l'ordre immuable de la sagesse qu'il aime nécessairement: car la Religion & la raison m'apprennent qu'il ne fait rien sans son Fils, sans son Verbe, sans sa sagesse. Ainsi je ne crains point de dire que Dieu ne peut pas vouloir positivement que l'esprit soit soumis au corps; parce que cette sagesse, selon laquelle Dieu veut tout ce qu'il veut, me fait clairement connoître que cela est contre l'ordre. Et je le vois clairement dans cette même sagesse: parce qu'elle est la raison souveraine & universelle, à laquelle tous les esprits participent; pour laquelle toutes les intelligences sont créées; par laquelle tous les hommes sont raisonnables. Car nul homme n'est à soi-même sa raison, sa lumière, sa sagesse, si ce n'est peut-être lorsque sa raison est une raison particulière, sa lumière une fausse lueur, sa sagesse une folie.

Comme la plupart des hommes ne savent pas distinctement: qu'il n'y a que la sagesse éternelle qui les éclaire, & que les idées intelligibles qui sont l'objet immédiat de leur esprit, ne sont point créées, ils s'imaginent que les loix éternelles & les vérités immuables, ont été établies telles par une volonté libre de Dieu: Et c'est ce qui a fait dire à M. Descartes,

que

que Dieu a pû faire que 2. fois 4. fussent 8. & que les trois angles du triangle ne fussent pas égaux à deux droits, parce qu'il n'y a point d'ordre, dit-il, point de loi, point de raison de bonté & de verité qui ne dépende de Dieu, & que c'est lui qui de toute éternité a ordonné & établi comme souverain Législateur les veritez éternelles. Ce sçavant homme ne prenoit pas garde qu'il y a un ordre, une loi, une raison souveraine que Dieu aime nécessairement, qui lui est coéternelle, & selon laquelle il est nécessaire qu'il agisse, supposé qu'il veuille agir. Car Dieu est indifférent dans ce qu'il fait au dehors, mais il n'est pas indifférent, quoique parfaitement libre, dans la manière dont il le fait: il agit toujours de la manière la plus sage & la plus parfaite qui se puisse: il suit toujours l'ordre immuable & nécessaire. Ainsi Dieu peut ne point faire d'esprits ni de corps, mais s'il crée ces deux genres d'êtres, il les doit créer par les voyes les plus simples, & les ranger dans un ordre parfait. Il peut par exemple, unir les esprits aux corps, mais je soutiens qu'il ne peut point les y assujétir; si en conséquence de l'ordre qu'il suit toujours, le peché des esprits ne l'oblige à en user de la sorte; ainsi que j'ai déjà expliqué dans l'article septième, & dans la première remarque vers la fin.

Pour prévenir quelques instances qu'on pourroit me faire, je croi devoir dire, que les hommes ont tort de se consulter eux-mêmes, lorsqu'ils veulent sçavoir ce que Dieu peut faire ou vouloir. Ils ne doivent pas juger de ses volontez par le sentiment intérieur qu'ils ont de leur propres inclinations. Ils feroient souvent un Dieu injuste, cruel, pécheur, au lieu de faire un Dieu puissant. Ils doivent se défaire du principe général de leurs préjuges, qui leur fait juger de toutes choses par rapport à eux: ils doivent n'attribuer à Dieu que ce qu'ils conçoivent clairement être renfermé dans l'idée de l'être infiniment parfait: car il ne faut juger des choses que par des idées claires. Alors le Dieu qu'ils adoreront, ne sera point

Répon-
se aux
sixième,
objectiōs
contre
ses Mé-
ditations
Art. 6.
Art. 8. &
Lett. 68.
du troi-
sième
vol.
Voyez
l'Eclair-
cissement
du ch. 6.
de la 2.
Part. du
3. Livre
comment
on voit
en Dieu
toutes
choses.

point semblable à ceux de l'antiquité , qui étoient cruels , adultères , voluptueux , comme les personnes qui les avoient imaginez. Il ne sera pas même semblable à celui de quelques Chrétiens , qui pour le faire aussi puissant que le pecheur souhaite d'être , lui donnent le pouvoir absolu d'agir contre tout ordre , de laisser le peché impuni , & de condamner à des peines éternelles , des personnes quelque justes , & quelque innocentes qu'elles puissent être.

SECONDE OBJECTION

CONTRE LE PREMIER ARTICLE,

Si Dieu veut que l'ordre qui fait les monstres ; je ne dis pas parmi les hommes , car ils ont peché ; mais parmi les animaux & les plantes. Quelle est la cause de la corruption générale de l'air laquelle engendre tant de maladies ? Par quel ordre est-ce que les saisons se dérèglent , & que le Soleil ou la gelée brûle les fruits de la terre ? Est-ce agir avec sagesse & avec ordre que de donner à un animal des parties entièrement inutiles , & que de faire geler des fruits après les avoir tout formez ? N'est-ce pas plutôt que Dieu fait ce qu'il lui plaît , & que sa puissance est au dessus de tout ordre & de toute règle ? Car pour parler des choses de plus grande conséquence que de quelques fruits , dont il est permis de faire ce que l'on veut ; la terre dont Dieu fait des vases de colère , est la même que celle dont il fait des vases de miséricorde.

Reponse.

Voilà de ces difficultez qui ne sont propres qu'à obscurcir la vérité , parce qu'elles ne naissent que des ténèbres de l'esprit. On sçait que Dieu est juste : on voit que les méchans sont heureux ; doit-on nier ce qu'on

qu'on voit, doit-on douter de ce qu'on sçait; à cause qu'on sera peut-être assez stupide pour ne pas sçavoir, ou assez libertin, pour ne pas croire ce que la Religion nous apprend des peines futures? De même, on sçait que Dieu est sage, & qu'il ne fait rien que de bon: on voit des monstres, ou des ouvrages défectueux. Que croira-t-on? Que Dieu s'est trompé, ou que ces monstres ne sont point de lui. Certainement si l'on a du sens & de la fermeté d'esprit, on ne croira ni l'un ni l'autre: car il est évident que Dieu fait tout, & qu'il ne peut rien faire qui ne soit autant parfait qu'il le peut être, par raport à la simplicité & au petit nombre des moyens, dont il se sert pour former son ouvrage. Il faut se tenir ferme à ce qu'on voit, sans se laisser ébranler par des difficultez qu'il est impossible de résoudre, lorsque c'est nôtre ignorance qui est cause de cette impossibilité. Si l'ignorance forme des difficultez, & si de pareilles difficultez renversent les sentimens les mieux établis, qu'y aura-t-il de certain parmi des hommes qui ne sçavent pas toutes choses? Quoi, les lumières les plus éclatantes ne pourront pas dissiper les moindres ténèbres; & les ténèbres les plus legeres obscurciront les lumières les plus claires & les plus vives?

Mais quoi qu'on puisse se dispenser de répondre à de semblables difficultez, sans affoiblir le principe que l'on a établi, cependant il est bon que l'on sçache qu'elles ne sont pas tout-à-fait sans réponse. Car l'esprit de l'homme est si injuste dans ses jugemens, qu'il pourroit peut être préférer des sentimens, qui semblent être des sujets de ces difficultez imaginaires, à des vérités constantes, desquelles on ne peut douter que lorsque l'on en veut douter, & que dans ce dessein on cesse de les considérer. Je dis donc que Dieu veut l'ordre, quoi qu'il y ait des monstres; & que c'est mêmes à cause que Dieu veut l'ordre qu'il y a des monstres. En voici la raison.

L'ordre demande que les loix de la nature, par lesquelles Dieu produit cette variété infinie qui se trouve dans

dans le monde, soient tres-simples & en tres-petit nombre. Or c'est la simplicité de ces loix générales, qui en certaines rencontres particulières, & à cause de la disposition du sujet, produit des mouvemens irréguliers, ou plutôt des arrangemens monstrueux: & par conséquent c'est à cause que Dieu veut l'ordre qu'il y a des monstres. Ainsi Dieu ne veut pas positivement, ou directement qu'il y ait des monstres; mais il veut positivement certaines loix de la communication des mouvemens, desquelles les monstres sont des suites nécessaires: & il veut ces loix, à cause qu'étant tres-simples, elles ne laissent pas d'être capables de produire cette variété de formes que l'on ne peut trop admirer.

Par exemple, en conséquence des loix générales de la communication des mouvemens, il y a des corps qui sont poussez à peu près vers le centre de la terre. Le corps d'un homme ou d'un animal est un de ces corps: ce qui le soutient en l'air fond sous ses pieds. Est-il juste & dans l'ordre que Dieu change ses volontez générales pour ce cas particulier? Certainement cela ne paroît pas vrai-semblable. Il faut donc que cet animal se brise le corps ou s'estropie. On doit raisonner de même de la génération des monstres.

L'ordre veut bien que tous les êtres aient tout ce qui leur est nécessaire pour leur conservation & pour la propagation de leur espèce; pourvu que cela se puisse faire par des voyes simples & dignes de la sagesse de Dieu. Aussi voyons-nous que les animaux & les plantes mêmes, ont des moyens généraux pour se conserver, & pour continuer leur espèce: & si quelques animaux en manquent dans certaines rencontres particulières, c'est que les loix générales selon lesquelles ils ont été formez, ne l'ont pû permettre à cause que ces loix ne les regardent pas seuls, mais qu'elles regardent généralement tous les êtres, & qu'il faut préférer les avantages publics aux particuliers.

Il est évident que si Dieu ne faisoit qu'un animal, il
ne

ne le feroit pas monstreux. Mais l'ordre vaudroit que Dieu ne fît pas cet animal par les mêmes loix par lesquelles il forme présentement tous les autres. Car l'action de Dieu doit être proportionnée à son dessein, Dieu par les loix de la nature ne veut pas faire un seul animal, il veut faire un monde; & il le doit faire par les voyes les plus simples, comme l'ordre le demande. Il suffit donc que ce monde ne soit point monstrueux, ou que les effets généraux soient dignes des loix générales afin qu'on ne puisse rien reprendre dans l'ouvrage de Dieu.

Si Dieu avoit établi des loix particulières pour tous les changemens particuliers, ou s'il avoit mis dans chaque chose une nature ou un principe particulier de tous les mouvemens qui lui arrivent; j'avouë qu'il seroit difficile de justifier la sagesse contre tant de déréglemens visibles. Il faudroit peut-être avouer, ou que Dieu ne veut pas l'ordre, ou qu'il ne sçait ou ne peut pas remédier au desordre. Car enfin il ne me paroît pas possible d'allier le nombre presque infini des causes secondes, ou des forces, vertus, qualitez, facultez naturelles, avec ce qu'on appelle jeux ou déreglemens de nature, sans blesser la sagesse & la puissance infinie de l'Auteur de toutes choses.

OBJECTION

CONTRE LE SECOND ARTICLE.

DIEU ne peut jamais agir pour lui. On ne fait rien d'inutile quand on est sage, & tout ce que Dieu seroit pour lui, seroit inutile, car rien ne lui manque. Dieu ne veut rien pour soi, s'il a par la nécessité de son être tout le bien qu'il pourroit se vouloir. Et si Dieu ne se souhaite rien, il ne fait rien pour soi, puisqu'il n'agit que par l'efficace de ses volontez. La nature du bien c'est de se communiquer & de se ré-

pandre : c'est d'être utile aux autres & non pas à soi ; c'est de chercher : c'est, si on le peut, de créer, des personnes que l'on puisse rendre heureuses. Ainsi Dieu étant essentiellement & souverainement bon, il y a contradiction qu'il agisse pour lui.

Réponse.

Dieu peut agir *pour lui* en deux manières, ou afin de tirer quelque avantage de ce qu'il fait, ou afin que sa créature trouve son bonheur & sa perfection en lui. Je n'examine point présentement si Dieu agit pour lui selon la première manière, & si pour recevoir quelque honneur digne de lui, il a fait & établi toutes choses par son Fils, en qui selon l'Ecriture, toutes les créatures subsistent. Je soutiens seulement que Dieu ne peut ni faire ni conserver les esprits, afin qu'ils connoissent & qu'ils aiment les créatures : c'est une loi immuable, éternelle, nécessaire, qu'ils connoissent & qu'ils aiment Dieu, comme je l'ai expliqué dans le troisième article. Ainsi cette objection ne combat point mon principe, elle le favorise au contraire : & s'il est certain que la nature du bien est de se répandre & de se communiquer au dehors, car je n'examine pas cet axiome, il est évident que Dieu étant essentiellement & souverainement bon, il y a contradiction qu'il n'agisse pas pour lui dans le sens que je prétens établir.

O B J E C T I O N

CONTRE LE QUATRIÈME ARTICLE.

Comme l'ignorance est une suite du péché, Adam avant sa chute avoit une connoissance parfaite de la nature de son corps ; & de tous ceux qui l'environnoient. Il falloit par exemple qu'il connût parfaitement la nature de tous les animaux, pour leur im-

poser

imposer, comme il fit, des noms qui leur convins-
sent.

Réponse.

On se trompe. L'ignorance n'est ni un mal ni une suite du péché: c'est l'erreur ou l'aveuglement de l'esprit qui est un mal, & une suite du péché. Il n'y a que Dieu qui sçache tout & qui n'ignore rien: il y a de l'ignorance dans les intelligences les plus éclairées. Tout ce qui est fini, ne peut comprendre l'infini. Ainsi il n'y a point d'esprit qui puisse seulement comprendre toutes les propriétés des triangles. Adam sçavoit dans le moment de la création tout ce qu'il étoit à propos qu'il sçût, & rien davantage; & il n'étoit pas à propos qu'il sçût exactement la disposition de toutes les parties du corps, & de ceux dont il ufoit: j'en ai dit les raisons dans cet article & ailleurs.

L'imposition des noms est plutôt dans l'Ecriture une marque d'autorité que d'une connoissance parfaite. Comme le Seigneur du ciel avoit fait Adam Seigneur de la terre, il vouloit bien qu'Adam donnât des noms aux animaux, comme il en avoit donné lui-même aux étoiles. Il est évident que des sons ou des paroles n'ont point, & ne peuvent point avoir naturellement de rapport aux choses qu'ils signifient, *Omni-
bus eis
nomina
vocat.* P/47: quoi qu'en dise le divin Platon & le mystérieux Pythagore. On pourroit peut-être expliquer la nature d'un cheval, ou d'un bœuf, dans un Livre entier, mais un mot n'est pas un Livre; & il est ridicule de s'imaginer que des monosyllabes comme *sus*, qui en Hebreu signifie un cheval, & *schor* qui signifie un bœuf, représentent la nature de ces animaux. Cependant il y a bien de l'apparence que ce sont-là les noms qu'Adam leur a donnez: car ils se trouvent dans la Genèse; & l'Auteur même de la Genèse assure que *Ch. 49.* les noms qu'Adam donna aux animaux, sont ceux-
17. *U*
là mêmes qui étoient en usage de son tems, car je 32. 5.

ne voi pas qu'il veuille dire autre chose par ses paroles : *Omne quod vocavit Adam anima viventis, ipsum est nomen ejus.*

Mais je veux qu'Adam ait donné aux animaux des noins qui ayent quelque rapport à leur nature , & je souscris aux sçavautes etymologies qu'un Auteur de ce siècle nous en donne. Je veux que le premier homme ait appelé les animaux domestiques *Behemoth* , à cause qu'ils gardent le silence; le belier *Ajil* , parce qu'il est fort ; le bouc *Sair* , parce qu'il est velu ; le pourceau *Chazir* , parce qu'il a les yeux petits ; & l'asne *Chamor* , parce qu'en Orient il y en a beaucoup de rouges. Mais je ne vois pas qu'il faille autre chose qu'ouvrir les yeux pour sçavoir si le bouc est velu , l'asne rouge ; & si le pourceau a les yeux grands ou petits. Adam appelle *Beir* & *Behemah* , ce que nous appellons une brute ou un gros animal domestique , parce que ces bêtes sont muètes & stupides : Qu'en doit-on conclure ; Qu'il connoissoit parfaitement leur nature ? Cela n'est pas évident. J'apprehenderois plutôt qu'on en voulût conclure qu'Adam étant assez simple pour intetroger un bœuf , comme les plus gros des animaux domestiques , & qu'ayant été surpris qu'il ne pouvoit pas répondre , il le méprisa , l'appella comme par mépris du nom de *Beir* & de *Behemah*.

SECONDE OBJECTION.

CONTRE LE QUATRIE'ME ARTICLE.

Il y a des sentimens prévenans qui sont incommodes & qui font de la peine. Adam étoit juste & innocent ; il ne devoit donc pas en être frappé. Il devoit donc en toutes rencontres se conduire par raison & par lumière , & non par des sentimens prévenans , semblables à ceux que nous avons présentement.

Réponse

Réponse.

J'avouë qu'il y a des sentimens prévenans qui sont desagréables & pénibles. Mais ces sentimens ne faisoient jamais de peine au premier homme : parce que dans l'instant qu'ils lui faisoient de la peine, il vouloit n'en être plus frappé; & dans le même instant qu'il avoit cette volonté, il n'en étoit plus touché. Ces sentimens ne faisoient que l'avertir avec respect de ce qu'il devoit faire ou ne pas faire: ils ne troublent point sa félicité: ils lui faisoient seulement comprendre qu'il pouvoit le punir & le rendre misérable, s'il lui manquoit de fidélité.

Pour se persuader que le premier homme ne sentoit jamais de douleur vive qui le surprit, il n'y a qu'à considérer deux choses. La première, que la douleur est fort légère, lorsque les mouvemens auxquels elle est attachée, sont très foibles: puitqu'elle est toujours proportionnée à la force des mouvemens qui se communiquent jusqu'à la partie principale du cerveau. La seconde, qu'il est de la nature du mouvement de renfermer toujours succession de temps, & qu'il ne peut être violent dans le premier instant qu'il est communiqué. Cela supposé, il est visible que le premier homme ne sentoit jamais de douleur violente qui le surprît, & qui fût capable de le rendre malheureux: car il pouvoit arrêter les mouvemens qui la causoient. Mais, s'il pouvoit les faire cesser dans le même instant qu'ils commencent leur action, certainement il n'y manquoit pas, puis qu'il vouloit être heureux, & que l'aversion est naturellement jointe avec le sentiment de la douleur.

Adam ne souffroit donc jamais de douleur violente: mais je ne croi pas qu'on soit obligé de dire qu'il n'en sentoit pas même de légères, comme seroit celle qu'on a, lorsqu'on goûte d'un fruit verd, pensant qu'il est mur. Sa félicité auroit été bien petite,

si elle avoit été troublée par si peu de chose : car la délicatesse est une marque de foiblesse ; & le plaisir & la joie sont peu solides , lorsque la moindre chose les dissipe & les anéantit. La douleur ne trouble véritablement le bonheur , que lorsqu'elle est involontaire , & qu'elle subsiste en nous malgré nous. JESUS-CHRIST , étoit encore heureux sur la Croix , quoi qu'il souffrit de tres-grandes douleurs , parce qu'il ne souffroit rien qu'il ne voulût bien souffrir. Ainsi Adam ne souffrant rien malgré-lui ; on ne peut pas dire qu'on le fasse mal heureux avant son péché , à cause qu'on suppose ici , qu'il étoit averti par des sentimens prévenans , mais respectueux & soumis , de ce qu'il devoit éviter pour la conservation de sa vie.

OBJECTION.

CONTRE LE CINQUIEME ARTICLE.

Adam sentoît des plaisirs prévenans : les plaisirs prévenans sont des mouvemens involontaires : Donc Adam étoit agité par des mouvemens involontaires.

Reponse.

Je répons qu'en Adam les sentimens prévenoient sa raison. J'en ai donné les preuves dans l'article quatrième. Mais je nie qu'ils prévinsent sa volonté , ou qu'ils excitassent en elle quelques mouvemens involontaires. Car Adam vouloit bien être averti par ces sentimens de ce qu'il devoit faire pour la conservation de sa vie : mais il ne vouloit jamais être agité malgré lui , car cela se contredit. De plus lorsqu'il vouloit s'appliquer à la contemplation de la vérité sans la moindre distraction d'esprit , ses sens & ses passions étoient dans un parfait silence. L'ordre le veut , & c'est une suite nécessaire du pouvoir absolu qu'il avoit sur son corps.

Je

Je réponds en second lieu, qu'il n'est pas vrai que le plaisir de l'ame soit la même chose que son mouvement & son amour. Le plaisir & l'amour sont des manières d'être de l'ame : mais le plaisir n'a point de rapport nécessaire à l'objet qui semble le causer, & l'amour a nécessairement rapport au bien. Le plaisir est à l'ame ce que la figure est au corps; & le mouvement est au corps ce que l'amour est à l'ame. Or le mouvement d'un corps est bien différent de la figure. Je veux que l'ame qui est incessamment poussée vers le bien, avance pour ainsi dire plus facilement vers lui, lorsqu'elle a un sentiment de plaisir, que lorsqu'elle souffre de la douleur : de même qu'un corps poussé roule plus facilement lorsqu'il a une figure sphérique, que lorsqu'il en a une cubique. Mais la figure d'un corps est différente de son mouvement, & il peut être sphérique & demeurer en repos. Il est vrai que les esprits ne sont pas comme les corps : ils ne peuvent sentir de plaisir, sans être en mouvement, parce que Dieu qui ne les fait & ne les conserve que pour lui, les pousse incessamment vers le bien. Mais cela ne prouve pas que le plaisir de l'ame soit la même chose que son mouvement ; car deux choses, quoique différentes, peuvent se rencontrer toujours l'une avec l'autre.

Je réponds enfin que quand mêmes le plaisir ne seroit pas différent de l'amour ou du mouvement de l'ame, celui que le premier homme sentoît dans l'usage des biens du corps, ne le portoit point à aimer ces corps. Le plaisir porte l'ame vers l'objet qui le cause en elle ; je le veux. Mais ce n'est pas le fruit que nous mangeons avec plaisir, qui cause en nous ce plaisir. Les corps ne peuvent agir dans l'ame, & la rendre en quelque manière heureuse : il n'y a que Dieu qui le puisse. C'est par erreur que nous pensons que les corps ont en eux ce que nous sentons à leur occasion. Adam n'étoit pas assez stupide avant son péché, pour s'imaginer que les corps fussent causes de ses plaisirs. Ainsi le mouvement qui accom-

Voyez
l'Eclair-
cissémēt
sur le
troisième
chap. du
5. Livre.

pagnoit ses plaisirs, ne le portoit pas vers les corps. Si le plaisir a contribué à la chute du premier homme, ce n'est point en faisant en lui ce qu'il fait présentement en nous. C'est seulement que remplissant ou partageant la capacité qu'il avoit de penser, il a effacé ou diminué dans son esprit la présence de son vrai bien & de son devoir.

O B J E C T I O N .

CONTRE LE SIXIEME ARTICLE.

Quelle apparence que la volonté immuable de Dieu ait été dépendante de celle d'un homme, & qu'en faveur d'Adam il y ait eu des exceptions dans la loi générale de la communication de mouvemens.

Réponse.

Dans l'Éclaircissement qui regarde la nature des idées, j'expliquerai plus particulièrement ce que c'est que l'ordre, & pourquoi Dieu l'aime nécessairement.

Au moins n'est il pas évident, qu'il ne puisse y avoir de telles exceptions. Or il est évident que l'ordre immuable demande que le corps soit soumis à l'esprit, & il y a contradiction que Dieu n'aime & ne veuille pas l'ordre*, car Dieu aime nécessairement son Fils. Donc il étoit nécessaire avant le péché du premier homme, qu'il y eut en sa faveur des exceptions dans la loi générale de la communication des mouvemens. Cela paroît peut-être abstrait : Voici quelque chose de plus sensible.

L'homme, quoique pécheur, a le pouvoir de remuer & d'arrêter son bras lorsqu'il lui plaît. Donc, selon les différentes volontez de l'homme, les esprits animaux sont déterminez pour produire ou pour arrêter quelques mouvemens dans son corps, ce qui certainement ne se peut pas faire par la loi générale de la communication des mouvemens. Ainfi la volonté de Dieu étant encore aujourd'hui soumise à la

nôtre ; pourquoi n'auroit-elle pas été soumise à celle d'Adam ? Si pour le bien du corps & pour la société civile, Dieu empêche dans les pécheurs la communication des mouvemens, pourquoi ne l'eût-il pas empêchée en faveur d'un homme juste, pour le bien de son ame, & pour conserver l'union & la société qu'il avoit avec lui, car Dieu n'avoit fait l'homme que pour lui ? Comme Dieu ne veut point avoir de société avec les pécheurs, il leur a ôté après le péché, le pouvoir qu'ils avoient de quitter, pour ainsi dire, le corps pour s'unir à lui. Mais il leur a laissé le pouvoir d'arrêter ou de changer la communication des mouvemens par rapport à la conservation de la vie, & à la société civile : parce qu'il n'a pas voulu détruire son ouvrage, & qu'avant même qu'il l'eût formé, il a eu dessein selon S. Paul de le rétablir & de le reformer en JESUS-CHRIST.

OBJECTION

CONTRE LE SEPTIEME ARTICLE.

L'homme transporte encore présentement son corps de tous côtez : il en remuë comme il lui plaît, toutes les parties, dont le mouvement est nécessaire pour la recherche des biens & pour la fuite des maux sensibles. Et par conséquent il arrête ou change à tous momens la communication naturelle des mouvemens, non seulement pour des choses de peu de conséquence ; mais encore pour des choses inutiles à la vie & à la société civile, & mêmes pour des crimes qui rompent la société, qui abrègent la vie, & qui deshonorént Dieu en toutes manieres. Dieu veut l'ordre, j'en conviens. Mais l'ordre demande-t-il que les loix des mouvemens soient violées pour le mal, & qu'elles soient inviolables pour le bien ? Pourquoi faut-il que l'homme n'ait pas le pouvoir

d'arrêter les mouvemens que les objets sensibles produisent dans son corps, puisque ces mouvemens l'empêchent de faire le bien, de se rapprocher de Dieu & de se remettre dans son devoir : & qu'il ait encore le pouvoir de faire tant de mal dans le monde, par sa langue, par son bras, & par les autres parties de son corps, les mouvemens desquelles dépendent de sa volonté ?

Réponse.

Voyez le
cinquième
Entretien
des Con-
versations
Chrê-
tiennes.

Pour répondre à cette objection, il faut considérer que l'homme ayant péché, devoit rentrer dans le néant. Car n'étant plus dans l'ordre, & n'y pouvant rentrer, il devoit cesser d'être. Dieu n'aime que l'ordre : le pecheur n'est point dans l'ordre : Dieu ne l'aime donc point. Le pecheur ne peut donc subsister, puisque les créatures ne subsistent que parce que Dieu veut qu'elles soient, & que Dieu ne veut point qu'elles soient, s'il ne les aime. Le pecheur ne peut aussi par lui-même rentrer dans l'ordre, parce qu'il ne peut par lui-même se justifier, & que tout ce qu'il peut souffrir ne peut égaler son offense : Il devoit donc rentrer dans le néant.

Mais comme il n'est pas raisonnable de penser que Dieu tassé un ouvrage pour l'anéantir, ou pour le laisser tomber dans un état pire que le néant ; il est évident que Dieu n'auroit point fait l'homme ni permis son péché qu'il avoit prévu, s'il n'avoit eu en vue l'Incarnation de son Fils ; en qui toutes choses subsistent, & par qui l'univers reçoit une beauté, une perfection, une grandeur digne de la sagesse & de la puissance de son Auteur.

On peut donc considérer que l'homme après son péché est sans Réparateur, mais dans l'attente d'un Réparateur. Si on le considère sans Réparateur, on voit clairement qu'il ne doit point avoir de société avec Dieu : qu'il ne peut avoir en lui-même

même la moindre force pour se rapprocher de Dieu: qu'il faut que Dieu le repousse & le maltraite, lorsqu'il prétend quitter le corps pour s'unir avec lui: c'est-à-dire que l'homme après le péché doit perdre le pouvoir de se délivrer des impressions sensibles & des mouvemens de la concupiscence. Il devroit même être anéanti par les raisons que je viens de dire. Mais il attend un Réparateur: Et si on le considère dans l'attente de ce Réparateur, on voit bien qu'il doit subsister, lui & sa postérité de laquelle ce Réparateur doit naître: & qu'ainsi il est nécessaire que l'homme après son péché, conserve encore le pouvoir de remuer diversement toutes les parties du corps desquelles les mouvemens peuvent être utiles à sa conservation.

Il est vrai que les hommes abusent à toute heure du pouvoir qu'ils ont de produire certains mouvemens; & que le pouvoir, par exemple, qu'ils ont de remuer diversement leur langue, est cause d'un nombre infini de maux. Mais si l'on y prend garde, on verra que ce pouvoir est absolument nécessaire pour entretenir la société; pour se soulager les uns les autres dans les besoins de la vie présente; & pour s'instruire de la Religion, qui donne espérance de ce Libérateur pour lequel le monde subsiste. Si l'on examine avec soin quels sont les mouvemens que nous pouvons produire en nous, & dans quelles parties de notre corps nous les pouvons produire, on verra clairement que Dieu ne nous a laissé de pouvoir sur notre corps, qu'autant qu'il en faut pour conserver la vie, & pour entretenir la société civile. Le battement du cœur, par exemple, la dilatation du diaphragme, le mouvement peristaltique des viscères, la circulation des esprits & du sang, & divers mouvemens des uers dans les passions, se produisent en nous sans attendre les ordres de l'ame. Comme ils doivent être à peu près les mêmes dans les mêmes occasions, rien n'oblige Dieu à les soumettre présentement à la volonté des hommes. Mais les mou-

vemens

vemens des muscles qui servent à remuer la langue, les bras & les jambes, devant changer à tous momens, selon la diversité presque infinie des objets bons ou mauvais qui nous environnent; il a été nécessaire que ces mouvemens dépendissent de la volonté des hommes.

Or il faut prendre garde que Dieu agit toujours par les voies les plus simples, & que les loix de la nature doivent être generales: & qu'ainsi nous ayant donné le pouvoir de remuer nôtre bras & nôtre langue, il ne doit pas nous ôter celui de frapper un homme injustement ou de le calomnier. Car si nos facultez naturelles dépendoient de nos desseins, il n'y auroit point d'uniformité, ni de regle certaine dans les loix de la nature: lesquelles cependant doivent être très-simples & très generales, pour être dignes de la sagesse de Dieu & conformes à l'ordre. De sorte que Dieu, en conséquence de ses decrets, aime mieux faire le *materiel* du peché, comme disent les Theologiens, ou servir à l'injustice des hommes, comme parle un de ses Prophetes, que de changer ses volontez pour arrêter les desordres des pecheurs: Mais il reserve à se vanger de la maniere indigne dont on le traite, lorsqu'il lui sera permis de le faire sans aller contre l'immutabilité de ses decrets: c'est à dire lorsque la mort ayant corrompu le corps des voluptueux, Dieu ne sera plus dans la nécessité qu'il s'est imposée de leur donner des sentimens & des pen- sées qui y ayent rapport.

OBJECTION

CONTRE LES ARTICLES ONZIEME
ET DOUZIEME.

Le peché originel ne rend pas seulement l'homme esclave de son corps & sujet aux mouvemens de la concupiscence, il le remplit aussi de vices tout spirituels : non seulement le corps de l'enfant avant son batême est corrompu, mais encore son ame & toutes ses facultez sont infectées du peché. Quoi que la rebellion du corps soit le principal de quelques vices grossiers, tels que sont l'intemperance & l'impudicité; elle n'est point causé des vices purement spirituels, tels que peuvent être l'orgueil & l'envie. Ainsi le peché originel est quelque chose de bien différent de la concupiscence avec laquelle nous naissons : & c'est apparemment la privation de la grace ou de la justice originelle.

Reponse.

J'avouë que les enfans sont privez de la justice originelle : & je le prouve mêmes lorsque je fais voir qu'ils ne naissent point justes, & que Dieu les hait. Car on ne peut ce me semble, donner d'idée plus claire de justice & de droiture, qu'en disant qu'une volonté est droite, lorsqu'elle aime Dieu, & qu'elle est déréglée lorsqu'elle est tournée vers le corps. Mais si par la justice ou la grace originelle, on veut entendre certaines qualitez inconnuës, semblables à celles que l'on dit que Dieu avoit répanduës dans l'ame du premier homme, pour l'orner & la rendre agreable à ses yeux ; il est encore evident que la privation de cette justice n'est point le peché originel, car

à proprement parler cette privation ne se transmet point. Si les enfans n'ont point ces qualitez, c'est que Dieu ne les leur donne pas. Et Dieu ne les leur donne pas, c'est qu'ils en sont indignes. C'est donc cette indignité qui se transmet & qui est cause de la privation de la justice originelle. Ainsi c'est cette indignité qui est proprement le peché originel.

Or cette indignité qui consiste, comme je l'ai fait voir, en ce que les inclinations des enfans sont actuellement corrompues, que leur cœur est tourné vers les corps & qu'ils les aiment, est réellement en eux: ce n'est point l'imputation du peché de leur pere: ils sont effectivement dans le desordre. De même que ceux qui sont justifiez par JESUS-CHRIST, dont Adam étoit la figure, ne sont point justifiez par imputation. Mais ils sont effectivement rétablis dans l'ordre par une justice interieure, différente de celle de JESUS-CHRIST, quoi qu'il n'y ait que JESUS-CHRIST qui la leur ait meritée.

L'ame n'a que deux rapports naturels ou essentiels, l'un à Dieu l'autre à son corps. Or il est evident que le rapport ou l'union qu'elle a avec Dieu, ne peut la corrompre ou la rendre vicieuse. Donc elle n'est telle dans le moment qu'elle est créée, que par le rapport qu'elle a avec son corps. Ainsi il est nécessaire de dire, ou que l'orgueil & les autres vices qu'on appelle spirituels, se peuvent communiquer par le corps, ou que les enfans n'y sont point sujets dans le moment de leur naissance. Je dis dans le moment de leur naissance, car je ne nie pas que ces mauvaises habitudes ne s'acquierent facilement. Quoique les pures intelligences n'ayent rapport qu'à Dieu, & que dans le moment de leur creation elles ne fussent sujettes à aucun vice, neantmoins elles sont tombées dans le desordre. Mais ce n'est que parce qu'elles ont fait un mauvais usage de leur liberté: & les enfans n'en ont fait aucun usage, car le peché originel n'est point libre.

Mais au fond, je croi que ceux-là se trompent,
qui

qui pensent que la rebellion du corps n'est cause que des vices grossiers, tels que sont l'intemperance & l'impudicité; & non de ceux qu'on appelle spirituels, comme l'orgueil & l'envie: & je suis persuadé qu'il y a une telle correspondance entre les dispositions de nôtre cerveau & celles de nôtre ame, qu'il n'y a peut-être point de mauvaise habitude dans l'ame, qui n'ait son principe dans le corps.

Saint Paul en plusieurs endroits appelle la loi, la sagesse, les desirs, & les œuvres de la chair, tout ce qui est contraire à la loi de l'esprit: il ne parle point de vices spirituels. Il met entre les œuvres de la chair, l'idolatrie, les heresies, les dissensions & plusieurs autres vices qu'on appelle spirituels. C'est selon la doctrine suivre les mouvemens de la chair que de se laisser aller à la vaine gloire, à la colere & à l'envie. Enfin il paroît par les expressions de cet Apôtre que tout peché vient de la chair: non que la chair le commette, ou que l'esprit de l'homme, sans la grace ou sans l'esprit de JESUS-CHRIST, fasse le bien, mais parce que la chair agit sur l'esprit de l'homme de telle maniere, qu'il ne fait point de mal qu'elle ne l'y ait sollicité. Voici comme parle saint Paul dans l'Epître aux Romains: *Je me plais dans la loi de Dieu selon l'homme interieur. Mais je vois dans les membres de mon corps une autre loi qui combat contre la loi de mon esprit, & qui me rend captif sous la loi du peché qui est dans les membres de mon corps.* Et plus bas: *Ainsi je suis moi même soumis à la loi de Dieu selon l'esprit, & à la loi du peché selon la chair.* Il parle de la même maniere dans plusieurs autres endroits de ses Epîtres. Ainsi la concupiscence ou la rebellion du corps ne porte pas seulement aux vices qu'on appelle charnels ou deshonnêtes, mais encore à ceux qu'on croit être spirituels. Je vas tâcher de le prouver d'une maniere sensible.

Lorsqu'une personne se trouve en compagnie, il est, ce me semble, certain qu'il se produit machinalement dans son cerveau des traces, & qu'ils s'excitent dans

*Aux
Gal. c. 5.*

*Aux
Rom. c.
7.*

dans les esprits animaux des mouvemens , qui font naître en son ame des pensées & des inclinations mauvaises. Nos pensées dans ces rencontres ne sont point naturellement conformes à la vérité , ni nos inclinations à l'ordre : elles naissent en nous pour le bien du corps & de la vie présente , à cause que c'est le corps qui les excite. Ainsi elles nous font perdre la présence de Dieu , & la pensée de nôtre devoir : & elles ne tendent qu'à nous faire considérer par les autres hommes , comme dignes de leur affection & de leur estime. Cet orgueil secret qui se réveille en nous dans ces occasions , est donc un vice spirituel , dont la rebellion du corps est le principe.

Par exemple, si les personnes devant qui nous sommes , sont élevées en dignité, l'éclat de leur grandeur nous éblouit & nous abbat. Comme les traces que leur présence excite dans nôtre cerveau , sont quelquefois tres-grandes , & que les mouvemens en sont vifs ; elles rayonnent pour ainsi dire ; dans tout nôtre corps : elles se répandent sur nôtre visage ; & elles y marquent sensiblement le respect & la crainte , & tous nos sentimens les plus cachez. Ces traces agissent ensuite par ces expressions sensibles de nos mouvemens intérieurs sur la personne qui nous regarde : elles la disposent à des sentimens de douceur & d'honnêteté par des traces , que nôtre air respectueux ou craintif , produisent machinalement dans son cerveau , lesquelles rejallissant sur son visage , elles y effacent cette majesté qui y paroissoit auparavant , & donnent au reste de son corps une posture qui arrête ensuite nôtre trouble , & qui nous rassure. Ainsi après plusieurs contre-coups de ces expressions sensibles , nôtre air & nos manieres se fixent enfin dans l'état que la personne qui domine sur nous le souhaite.

Or comme tous les mouvemens des esprits animaux sont accompagnez des mouvemens de l'ame , & que les traces du cerveau sont suivies des pensées de l'esprit ; il est évident qu'étant maintenant privez
du

du pouvoir d'effacer ces traces & d'arrêter ces mouvemens, nous nous trouvons sollicités par la présence de la personne qui domine sur nous, à entrer dans tous les sentimens & tous les desirs, & à nous appliquer entièrement à elle, de même qu'elle est portée à s'appliquer à nous, quoique d'une manière différente. Et c'est pour cela que la conversation du monde réveille & fortifie la concupiscence de l'orgueil; comme les commerces deshonnêtes, la bonnechère, & la jouissance des plaisirs des sens, augmentent la concupiscence charnelle; ce qu'il est très-nécessaire de remarquer pour la Morale.

C'est une chose fort utile qu'il y ait dans le cerveau des traces qui représentent incessamment l'homme à lui-même, afin qu'il ait soin de sa personne; & qu'il y en ait d'autres qui servent à former & à entretenir la société, puisque les hommes ne sont pas faits pour vivre seuls. Mais l'homme ayant perdu le pouvoir d'effacer ces traces, lorsqu'il le voudroit & qu'il seroit à propos; elles le sollicitent sans cesse au mal. Comme il ne peut s'empêcher de se représenter à soi-même, il est incessamment excité à des mouvemens d'orgueil & de vanité, à mépriser les autres, & à rapporter toutes choses à soi; & comme il n'est pas maître des traces qui le sollicitent à entretenir la société avec les autres, il est agité comme malgré lui, par des mouvemens de complaisance, de flatterie, de jalousie, & de semblables inclinations. Ainsi tous ces vices qu'on appelle spirituels, viennent de la chair, aussi bien que l'impudicité & l'intempérance.

Non seulement il y a dans notre cerveau des dispositions qui excitent en nous des sentimens & des mouvemens, par rapport à la propagation de l'espèce & à la conservation de la vie; il y en a peut-être un plus grand nombre qui réveillent en nous des pensées & des passions, par rapport à la société, à nos établissemens particuliers, & à ceux de nos amis. Nous sommes unis par la nature à tous les corps qui
nous

nous environnent, & par ces corps à toutes les choses qui ont quelque rapport à nous. Or nous ne pouvons y être unis que par certaines dispositions qui sont dans nôtre cerveau. Ainsi, n'ayant point le pouvoir d'empêcher l'action de ces dispositions naturelles, nôtre union se change en dépendance, & nous devenons sujets par nôtre corps à toutes sortes de vices.

Nous ne sommes pas de pures intelligences : toutes les dispositions de nôtre ame produisent quelques dispositions dans nôtre corps ; comme les dispositions de nôtre corps excitent de pareilles dispositions dans nôtre ame. Ce n'est pas que l'ame ne puisse absolument rien recevoir que par le corps : mais c'est que tant qu'elle y est unie, elle ne peut recevoir de changement dans les modifications, sans que le corps en reçoive aussi lui-même. Il est vrai qu'elle peut être éclairée, ou recevoir de nouvelles idées, sans que le corps y ait nécessairement quelque part : mais c'est parce que les idées pures ne sont point des modifications de l'ame, comme je l'ai prouvé ailleurs. Je ne parle pas ici des idées sensibles, car ces idées renferment un sentiment, & tout sentiment est une manière d'être de l'ame.

SECONDE OBJECTION.

CONTRE LES ARTICLES ONZIE'ME ET DOUZIE'ME.

*Sicut per
unum
homi-
nem pec-
catum in
hunc
mundū
intravit,
&c.*

Si le peché originel se transmet à cause de la communication qui se rencontre entre le cerveau de la mere & celui de son enfant, c'est la mere qui est cause de ce peché, & le pere n'y a point de part. Cependant saint Paul nous apprend, que c'est par l'homme que le peché est entré dans le monde : il ne parle pas seulement de la femme. Donc, &c.

17m. 5.

Réponse

Réponse.

David assure que sa mere l'a conçu dans l'iniquité : & l'Ecclesiastique dit que le peché vient de la femme ; & que c'est par elle que nous sommes tous sujets à la mort : l'un & l'autre ne parlent point de l'homme. Saint Paul au contraire dit que c'est par l'homme que le peché est entré dans le monde , il ne parle point de la femme. Comment accorder ces témoignages , & lequel des deux de l'homme ou de la femme devoit on justifier , s'il étoit nécessaire de justifier l'un ou l'autre ? Dans le discours on n'attribuë jamais à la femme une chose à laquelle elle n'a point de part , & qui est seulement de l'homme : mais on attribué souvent à l'homme ce qui est de la femme , à cause que le mari en est le chef & le maître. Nous voyons que les Evangelistes , & même la sainte Vierge appelle saint Joseph pere de JESUS CHRIST , lorsqu'elle dit à son fils : Voilà vôtre pere & moi qui vous cherchions ; *Eecce pater tuus & ego dolentes quarebamus.* Ainsi puisque l'Ecriture sainte nous assure que c'est par la femme que nous sommes tous sujets à la mort & au peché , il est absolument nécessaire de le croire : cela ne se peut rejeter sur l'homme. Mais quoi qu'elle nous assure en d'autres endroits que c'est par l'homme que le peché est entré dans le monde , il n'y a pas tout-à-fait une pareille nécessité de le croire , puisqu'on peut attribuer à l'homme ce qui est de la femme. Et si l'on étoit obligé par la foi d'excuser l'homme ou la femme , il seroit plus raisonnable d'excuser l'homme que la femme.

Cependant je croi qu'on doit expliquer à la lettre les passages que je viens de citer , & dire que l'homme & la femme sont véritablement causes du peché , chacun à leur maniere. La femme , en ce que c'est par elle que le peché se communique , comme c'est par elle que l'homme engendre des enfans : & l'homme,

In iniquitatibus conceptus sum & in peccatis concepit me mater mea
Pl. 10.
Amuliere initium factum est peccati & per illam omnes morimur
Eccl. 25.
23.
Luc. 2.
48.

me, parce que son péché est cause de la concupiscence, comme son action l'est de la fécondité de la femme ou de la communication qui est entre la femme & son enfant.

Il est certain que c'est l'homme qui rend la femme féconde, & par conséquent c'est lui qui est cause de la communication, qui se trouve entre le corps de la mère & celui de son enfant, puisque cette communication est le principe de la vie des enfans. Or cette communication ne donne pas seulement aux corps des enfans les dispositions de celui de la mère, elle donne aussi à leur esprit les dispositions de son esprit. Donc on peut dire que c'est *par un homme que le péché est entré dans le monde*, comme le dit Saint Paul; & néanmoins à cause de cette communication, il faut dire aussi que *le péché vient de la femme*; que c'est *par elle que nous sommes tous sujets à la mort*, *Et que notre mère nous a conçus dans l'iniquité*, comme il est dit dans d'autres endroits de l'Ecriture.

On dira peut-être, que quand même l'homme n'auroit point péché, la femme auroit eu des enfans pecheurs: car ayant elle-même péché, elle avoit perdu le pouvoir que Dieu lui avoit donné sur son corps: Et ainsi quoi que l'homme fût demeuré juste, elle auroit corrompu le cerveau, & par conséquent l'esprit de son enfant, à cause de la communication qu'elle avoit avec lui.

Certainement cela ne paroît pas vrai semblable: car l'homme juste, sachant ce qu'il fait, ne peut pas donner à une femme cette misérable fécondité d'engendrer des enfans pecheurs. S'il demeure juste il ne veut avoir des enfans que pour Dieu, & des enfans pecheurs ne peuvent jamais être agreables à Dieu, car je ne suppose point ici de mediateur. Je veux néanmoins qu'en ce cas le mariage n'eût point été rompu, & que l'homme se fût approché de la femme. Mais il est certain que le corps de la femme appartenoit à son mari: ce corps avoit été tiré du sien; ce n'étoit qu'une même chair, *duo in carne una*. Il est

est encore certain que les enfans appartiennent autant au pere qu'à la mere. Cela étant, on ne peut pas se persuader que la femme après son peché eût perdu le pouvoir qu'elle avoit sur son corps, si son mari n'eût peché aussi-bien qu'elle. Car si la femme eût été privée de ce pouvoir le mari demeurant dans l'innocence, il y auroit eu ce desordre dans l'Univers, qu'un homme juste auroit eu un corps corrompu & des enfans pecheurs. Or il est contre l'ordre, ou plutôt il y a contradiction, qu'un Dieu juste punisse l'homme, lorsqu'il est dans une parfaite innocence. C'est pour cela qu'Eve ne sent point de mouvemens involontaires & rebelles incontinent après son peché: elle n'a point encore de honte de se voir nuë: elle ne se cache point: Elles'approche au contraire de son mari, quoique nud comme elle: ses yeux ne sont point encore ouverts: elle est comme auparavant la maîtresse absolue de son corps. L'ordre vouloit qu'incontinent après son peché son ame fût troublée par la rebellion de son corps, & par la honte de sa nudité, & de celle de son mari; car il n'étoit pas juste que Dieu suspendit davantage les loix de la communication des mouvemens en sa faveur, comme j'ai dit dans l'article septième. Mais parce que son corps est à son mari, & que son mari est encore innocent; elle n'est point punie dans ce corps: cette punition est différée jusqu'à-ce qu'il ait mangé lui-même du fruit qu'elle lui presenta. Ce fut alors qu'ils sentirent l'un & l'autre la rebellion de leur corps; qu'ils virent qu'ils étoient nuds; & que la honte les obligea de se couvrir de feuilles de figuier. Ainsi il faut dire qu'Adam est véritablement cause du peché originel & de la concupiscence, puisque c'est son peché qui a privé sa femme aussi bien que lui du pouvoir qu'ils avoient sur leur corps, & que c'est par le défaut de ce pouvoir que la femme produit dans le cerveau de son enfant des traces qui corrompent l'ame dès le moment qu'elle est créée.

OBJECTION

CONTRE L'ARTICLE DOUZIE'ME.

C'est deviner que de dire que la communication du cerveau de la mere avec celui de son enfant , soit necessaire ou utile à la conformation du fœtus : car il n'y a point de communication entre le cerveau d'une poule & de ses poulets ; & cependant les poulets se forment parfaitement bien.

Réponse.

Je répons que dans le Chapitre septième du second Livre , j'ai suffisamment démontré cette communication par l'usage que j'en fais pour expliquer la génération des monstres , & certaines marques , & apprehensions naturelles. Car il est évident qu'un homme qui tombe en pamoison à la vûe d'une coulévre , à cause que sa mere en a été épouvantée lorsqu'elle le portoit dans son sein , ne peut avoir cette foiblesse , que parce qu'il s'est formé autrefois dans son cerveau des traces pareilles à celles qui s'ouvrent lorsqu'il voit une coulévre , & que ces traces ont été accompagnées d'un pareil accident. Ainsi je ne devine point , car je ne me hazarde pas de déterminer en quoi consiste précisément cette communication. Je pourrois dire qu'elle se fait par les racines que le fœtus pousse dans le sein de la mere , & par les nerfs dont cette partie de la mere est apparemment remplie. Et en cela je ne devinerois pas plus qu'un homme , qui n'ayant jamais vû les machines de la Samaritaine ; assureroit qu'il y a des rouës & des pompes pour y élever l'eau. Cependant je croi qu'il est permis quelquefois de deviner , pourvû qu'on ne veuille point passer pour prophete , & qu'on

qu'on ne parle point avec trop d'assurance. Jecroi qu'il est perinis de dire ce qu'on pense, pourvû qu'on nes'attribuë point l'infailibilité, & qu'on ne domine point injustement sur les esprits par des manieres décisives; ou par le secours de quelques termes scientifiques. Ce n'est pas toûjours deviner que de dire des choses qui ne se voient point, & qui sont contraires aux préjugez, pourvû qu'on ne dise que des choses qui se conçoivent bien, & qui entrent facilement dans l'esprit de ceux qui veulent bien entendre raison.

Je dis donc, qu'en supposant les loix générales de la communication des mouvemens telles qu'elles sont, il y a bien de l'apparence que la communication particuliere du cerveau de la mere avec celui de son enfant est necessaire, afin que le corps de celui-ci se forme comme il le doit être, ou pour le moins qu'elle est necessaire, afin que le cerveau de l'enfant recoive certaines dispositions, qui doivent changer selon les tems & selon les pais, ainsi que j'ai expliqué dans le même Chapitre.

J'avouë qu'il n'y a point de communication entre le cerveau d'une poule & celui d'un poulet qui se forme dans un œuf, & que néanmoins le corps des poulets ne laisse pas de se former parfaitement bien. Mais on peut prendre garde que le poulet est bien plus avancé dans l'œuf lorsque la poule le pond, que le fœtus lorsqu'il descend dans la matrice. On en doit juger ainli, puisqu'il faut moins de tems pour faire éclore des œufs, qu'il n'en faut par exemple pour avoir des petits chiens; quoi que le ventre d'une chienne étant fort chaud, & son sang toûjours en mouvement, les chiens dûssent être plutôt formez que les œufs éclos, si les poulets n'étoient pas plus avancez dans leurs œufs que les petits chiens dans leurs germes. Or il y a bien de l'apparence que cette formation du poulet dans son œuf avant que d'avoir été pondu, a été produite par la communication dont je parle.

Je réponds en second lieu, que l'accroissement du corps des oiseaux est peut-être plus conforme aux loix générales du mouvement, que celui des animaux à quatre pieds; & qu'ainsi la communication du cerveau de la mere avec celui de ses petits, n'est pas si nécessaire dans les oiseaux que dans les autres animaux. Car la raison qui rend cette communication nécessaire, est apparemment pour remédier au défaut des loix générales, qui ne suffisent pas dans quelques cas particuliers à la formation, ou à l'accroissement des animaux.

Enfin je réponds qu'il n'est pas nécessaire pour la conservation de la vie des oiseaux, qu'il y ait autant de dispositions particulières dans leur cerveau que dans celui des autres animaux: ils ont des ailes pour fuir le mal, & pour attraper leur proie: ils n'ont point besoin de tous ces ressorts particuliers, qui sont le principe de l'adresse & de la docilité de quelques animaux domestiques. Ainsi il n'est pas nécessaire que leur mere en les formant les instruisse de beaucoup de choses, ou les rende capables d'en être instruits par une disposition de cerveau propre pour la docilité. Ceux qui dressent les jeunes chiens à la chasse, en trouvent quelque-fois qui arrêtent naturellement, à cause seulement de l'instruction qu'ils ont reçue de leur mere, qui a souvent chassé étant pleine. On remarque presque toujours de la différence entre les races de ces animaux, & qu'il y en a de plus dociles & capables d'une meilleure instruction que les autres de même espece. Mais je ne pense pas qu'il y ait jamais eu d'oiseau qui ait rien appris d'extraordinaire à ses petits, & qu'une poule, par exemple, ait jamais fait de poussin qui sçût faire autre chose que ce qu'ils font tous naturellement. Les oiseaux ne sont donc pas si dociles ni si capables d'instruction que les autres animaux. La disposition de leur cerveau n'est pas ordinairement capable de beaucoup de changemens: ils n'agissent pas tant par imitation que quelques animaux domestiques.

Les

Les petits canards qu'une poule mene, n'attendent pas son exemple pour se jeter dans l'eau; & les poulins au contraire ne s'accoutument pas à nager, quoique la canne qui les a couvez & qui les conduit, nage incessamment. Mais il y a des animaux qui imitent facilement & promptement des mouvemens extraordinaires qu'ils voyent faire à d'autres. Cependant je ne prétens pas qu'on doive fort s'arrêter à ces dernières reflexions: elles ne sont pas nécessaires pour établir ce que je pretens.

SECONDE OBJECTION.

CONTRE L'ARTICLE DOUZIE'ME.

C'est encore deviner que d'assuter que la mere avant son peché auroit pû s'entretenir avec son fruit, car il n'y a point de rapport nécessaire entre nos pensées & les mouvemens qui se passent dans nôtre cerveau. Ainsi cette communication du cerveau de la mere au cerveau de l'enfant est inutile.

Réponse

Il est évident que sans cette communication l'enfant n'auroit pû sans un miracle particulier, avoir de commerce avec sa mere, ni la mere avec son enfant. Or avant le peché l'ordre vouloit que la mere fut avertie de tous les besoins corporels de son enfant, & que l'enfant n'ignorât pas les obligations qu'il avoit à ses parens. Donc puisque toutes choses eussent été dans l'ordre avant le peché, & que Dieu agit toujours d'une manière conforme à l'ordre, la mere & l'enfant eussent eu quelque commerce par le moyen de cette communication.

Pour comprendre en quoi ce commerce auroit pû consister; il faut se souvenir que la liaison des traces

du cerveau avec les idées de l'ame, se peut faire en plusieurs façons, ou par la nature, ou par la volonté des hommes, ou de quelque autre manière, ainsi que je l'ai expliqué dans le second Livre. *

Chap. 2.
de la 2.
Part.

Lorsqu'on regarde un quarré, ou l'air d'une personne qui souffre quelque douleur, on a dans l'esprit l'idée d'un quarré, ou celle d'une personne affligée : cela est général à toutes les nations, & la liaison qui est entre ces idées & ces traces est naturelle. Lorsqu'un François entend prononcer ou qu'il lit ce mot, *quarré*, il a aussi l'idée d'un quarré : mais la liaison qui est entre le son ou les caracteres de ce mot & son idée, n'est point naturelle : elle n'est point aussi générale à tous les hommes. Je dis donc que la mere & l'enfant auroient eu naturellement commerce entr'eux sur toutes les choses qui se peuvent représenter à l'esprit par les liaisons naturelles. Que si la mere par exemple eût vû un quarré, l'enfant l'auroit vû aussi, & que si l'enfant se fût imaginé quelque figure, il auroit aussi réveillé la trace de la même figure dans l'imagination de la mere. Mais la mere & l'enfant n'auroient point eu naturellement de commerce entr'eux sur des choses purement spirituelles, ni mêmes sur des choses corporelles, lorsqu'ils les auroient conçûes sans faire usage de leurs sens ou de leur imagination. La mere auroit pensé à Dieu, elle auroit entendu ou lû ce mot *quarré*, ou quelque autre semblable, sans que l'enfant eût pû découvrir quelle pensée elle auroit eue : si ce n'est qu'avec le tems, elle eût pû établir avec lui un nouveau commerce d'idées intellectuelles, à peu près comme font les nourrices, lors qu'elles apprennent à parler à leurs enfans. J'explique & je prouve ces choses.

Il me semble que j'ai assez prouvé, par l'explication que j'ai donnée de la cause des aversions héréditaires, & des marques que l'on tire de la naissance, que les traces des meres se communiquent à leurs enfans. Or les traces des choses corporelles sont inséparables de leurs idées. Donc ces idées se communiquen

niquent aussi, & les enfans voyent, sentent, imaginent les mêmes choses que leurs meres. C'est maintenant malgré eux qu'ils sentent ce que sentent leurs meres : mais s'ils n'étoient point pecheurs, ils auroient le pouvoir d'empêcher lorsqu'ils le voudroient, l'effet de la communication qu'ils ont avec leurs meres. Ils pourroient mêmes reveiller dans leur cerveau les traces qu'ils auroient reçues d'elles, par la même raison que nous imaginons ce qui nous plaît, lorsque nous n'avons point de sentimens trop vifs. Cela supposé, il est évident que lorsque la mere seroit attentive à son enfant, elle pourroit découvrir par une espece de contre-coup, s'il recevoit ou non l'impression qu'elle exciteroit en lui, & mêmes les autres choses auxquelles il penseroit. Car de même que la mere ne pourroit ébranler les fibres de son cerveau, sans que ceux de l'enfant en reçussent l'impression; l'enfant ne pourroit aussi arrêter cet ébranlement; ou en exciter quelqu'autre, sans que la mere en fût avertie par quelque légère impression, pourvu qu'elle s'y rendit parfaitement attentive par le pouvoir qu'elle auroit de faire cesser tout autre bruit que celui que son enfant exciteroit en elle. Ainsi il faut demeurer d'accord que la mere & l'enfant auroient eu ensemble quelque commerce avant le péché, ou nier le rapport du cerveau de l'un au cerveau de l'autre, ou le pouvoir de l'ame sur le corps, tel que je l'ai établi auparavant. Cela paroît évident, quoique l'imagination s'en affarouche & que les préjugés s'y opposent. Il est vrai que ce commerce n'auroit été d'abord que pour les choses qui tombent sous les sens & sous l'imagination. Les enfans ne tenans à leurs meres que par le corps, il n'est pas absolument nécessaire qu'ils reçoivent d'autres idées que celles des objets sensibles. Car leur ame étant étroitement unie à Dieu, si on les considère sans péché, ils reçoivent immédiatement de lui toutes les idées qui n'ont point de rapport aux corps. Mais comme l'on peut avec le temps attacher les idées les plus abstraites

à des choses sensibles qui n'y ont point de rapport ; le commerce des meres avec leurs enfans se fût apparemment bien-tôt étendu aux choses les plus spirituelles , s'ils se fussent efforcées de s'entretenir sur ces matières.

Je ſçai bien que ce que je dis ici ne paroîtra pas fort raifonnable à la plupart des hommes , & que ceux-mêmes qui combattent contre les préjugés & contre l'effort continuel des impreſſions ſenſibles , feront ſurpris de la nouveauté de cette penſée. Mais ſi on fait une ſérieuſe reflexion ſur la manière dont un maître inſtruit ſon diſciple , ſi l'on conſidère de combien de différens moyens il eſt obligé de ſe ſervir pour lui découvrir les idées qu'il a des choſes , les comparaiſons qu'il en fait , les jugemens qu'il en porte , & les autres diſpoſitions de ſon eſprit à leur égard : on verra que les meres ont bien plus de facilité à découvrir leurs penſées , & leurs diſpoſitions intérieures à leurs enfans , que les maîtres à leurs diſciples : pourvû que l'on ſuppoſe ſeulement que les traces du cerveau des meres s'impriment dans celui de leurs enfans , ce qui eſt évident par tout ce que je viens de dire. Car enfin il eſt viſible que la parole & tous les ſignes extérieurs dont nous nous ſervons pour exprimer nos penſées aux autres hommes , n'ont l'effet que nous ſouhaitons , que parce qu'ils impriment dans le cerveau de ceux qui nous écoutent , les mêmes traces , & qu'ils excitent les mêmes émotions d'eſprits , qui accompagnent nos idées & nôtre diſpoſition intérieure à leur égard.

OBJECTION

CONTRE L'ARTICLE DIX-SEPTIÈME
ET CEUX QUI LE SUIVENT..

Il y a de la témérité à dire que les enfans dans le Batême sont justifiez par des mouvemens actuels de leur volonté vers Dieu. Il ne faut point donner d'ouvertures à des opinions nouvelles: cela n'est propre qu'à faire du bruit.

Réponse.

Je demeure d'accord, qu'il ne faut point dire positivement que les enfans soient justifiez par des actes formels de leur volonté. Je croi que l'on n'en sçait rien, & il ne faut assurer positivement que ce que l'on sçait. Mais comme il n'y a que trop de gens qui sont portez à croire que la justification des enfans n'est qu'extérieure & par imputation, à cause, disent-ils, qu'ils sont incapables de former aucun acte d'amour de Dieu: je croi qu'il est à propos de leur faire voir que ce n'est que par préjugé qu'ils sont dans ce sentiment. Car les préjugés des hommes à l'égard des enfans sont tels, qu'on s'imagine ordinairement, qu'ils ne pensent point dans le sein de leur mere & dans leurs premières années, & mêmes qu'ils sont absolument incapables de penser. On croit qu'ils n'ont point encore en eux-mêmes les idées des choses; que ce sont les maîtres qui les leur inspirent dans le discours; & que s'ils ont quelques inclinations, elles ne sont point de même nature que les nôtres, & qu'elles ne peuvent les porter jusqu'au souverain bien. La plupart des hommes ne comprennent point distinctement que l'ame des enfans est comme celles

des personnes avancées en âge; qu'elle ne se fortifie & ne se perfectionne pas comme le corps; & que si elle étoit délivrée pour un moment de l'impression que le corps fait sur elle, & mûe par la délectation de la grace, elle seroit en ce moment plus éclairée & plus pure que celles des plus grands Saints qui ressentent toujours dans leur esprit & dans leur cœur quelques effets de la concupiscence.

On regarde communément la concupiscence comme si elle étoit naturelle: on ne pense pas toujours qu'elle est une suite du péché. Ainsi on juge sans y penser que la stupidité des enfans est une suite nécessaire de la foiblesse de leur corps, de la jeunesse de leur âge, & même de l'incapacité de leur esprit. Or ce jugement ou ce préjugé se représente sans cesse à l'esprit, & il le préoccupe de telle manière qu'il l'empêche d'examiner la chose en elle-même. Ainsi ceux qui ont parlé de l'effet du Batême dans les siècles passés, n'ont point expliqué la régénération des enfans par des mouvemens actuels de leur cœur: non qu'ils aient jugé par de fortes raisons que cela n'étoit pas possible; car il ne paroît pas de leurs ouvrages qu'ils l'aient seulement examiné. Mais (comme il paroît assez) parce qu'ils l'ont supposé ainsi, & qu'ils ne se sont presque pas avisés d'en douter, ou peut-être parce qu'ils n'ont pas voulu donner une explication qui eût choqué les préjugés, dans un tems où l'on ne s'efforçoit pas de s'en délivrer, autant qu'on le fait présentement.

Mais si l'on regarde la nécessité qu'il y a de donner

* L. 1 de Nupt. c. 25. 26. 27. & in Jul. l. 6, chap. 19. & ailleurs. † Ep. 23.

une explication plus précise que celle par exemple que donne saint Augustin en quelques endroits, laquelle favorise * l'imputation, quoi qu'ailleurs il parle d'une manière qui ne la favorise * pas. Si on considère que l'imputation est fort commode, qu'il semble en ce cas qu'elle ait été reçue par quelques anciens Théologiens * très-orthodoxes, & qu'elle est même absolument nécessaire pour ceux qui nient, quoique sans preuve convaincante, les habitudes de

de l'ame, lesquels il peut être bon de contenter si on le peut. Enfin, si l'on veut avoir égard à l'équité naturelle qui défend de condamner des intentions secrètes, on pourra peut-être juger que ce que je dis n'est pas vrai-semblable: mais je ne croi pas qu'on puisse trouver mauvais que je dise, que je tâche ainsi de contenter les esprits, mêmes les plus fâcheux, sur les difficultez qu'ils ont touchant le peché originel.

23. lib.
de pecca-
torum
meritis
ch. 19. &
alibi.
† Inno-
cent. 3.
In 3. De-
cret. de

Baptismo & ejus effectu. Capite Majores. Et in Conc. Viennensi Generali 5 sous Clement V.



ECLAIR-



ECLAIRCISSEMENT

Sur le troisiéme Chapitre
de la troisiéme Partie
du deuxiéme Livre.

*Dans lequel je parle de la
force de l'imagination des Au-
teurs, & principalement de Ter-
tullien.*

Comme je suis convaincu que le principe le plus général & le plus fécond des erreurs qui se rencontrent dans les Sciences, & principalement dans la Morale, est l'impression que les imaginations vives font sur l'esprit des hommes, qui se conduisent plutôt par machine que par raison ; j'ay crû que je devois faire sentir cette vérité en toutes les manières qui pourroient réveiller les esprits de leur assoupissement à son égard. Et parce que les exemples nous frappent vivement, sur tout lorsqu'ils ont quelque chose de grand & d'extraordinaire, j'ai pensé que les noms illustres de Tertullien, de Senéque, & de Montagne, seroient capables d'exciter leur attention, & de les convaincre sensiblement de cette domination contagieuse de l'imagination sur la raison. Car enfin si des paroles toutes mortes, & qui ne sont point animées par l'air & les manières sensibles de ces fameux Auteurs, ont encore plus de for-

ce que la raison de certaines gens : si le tour de l'expression qui ne donne qu'une foible idée de l'action sensible, que l'imagination répand vivement sur le visage, & sur le reste du corps de ceux qui sont pénétrés de ce qu'ils disent, est capable d'agiter, de pénétrer & de convaincre une infinité de personnes : certainement on doit demeurer d'accord qu'il n'y a rien de plus dangereux que d'écouter avec respect les personnes dont l'imagination est forte & vive. Car leur air & leur manière est un langage naturel si fort & si convaincant ; ils sçavent passionner si vivement toutes choses, qu'ils soulevent presque toujours les sens & les passions contre la raison : & qu'ils répandent, pour ainsi dire, la conviction & la certitude dans tous ceux qui les regardent.

J'avois bien prévu, en apportant ces grands exemples, que je ne guérirais pas tous ceux qui auroient été frappés d'étonnement & d'admiration à la lecture de ces trois fameux Auteurs. Car il n'est pas nécessaire de connoître beaucoup l'homme pour sçavoir que les blessures que le cerveau a reçues, se guérissent plus difficilement que celles des autres parties du corps, & qu'il est plus facile de fermer une playe qui n'est point exposée à l'action de quelque corps qui la puisse renouveler, que de guérir parfaitement certains préjugés qui se justifient à tous momens par des raisons fort vrai-semblables.

Il est tres-difficile de fermer exactement les traces du cerveau, parce qu'elles sont exposées aux cours des esprits, & qu'elles peuvent être incessamment renouvelées par une infinité de traces qu'on peut appeller accesssoires. Ces sortes de blessures ne peuvent ordinairement se guérir ou se rejoindre, que lorsque le cerveau en ayant reçu d'autres plus profondes & qui leur sont opposées, il se fait une sorte & continuelle révulsion dans les esprits. Car on ne doit pas croire qu'un préjugé soit entièrement guéri dès qu'on se l'imagine ; à cause qu'on n'en est point actuellement frappé. Un préjugé n'est entièrement

guéri, que lorsque la trace est bien rejointe ; & non pas dès que les esprits commencent à n'y prendre plus leurs cours pour quelque raison particulière.

Je sçavois donc bien que ceux qui avoient été abbas & renversez par la force & les mouvemens de Tertullien, enlevez & ébloüis par la grandeur & les beautés de Sénèque, gagnés & corrompus par les manières libres & naturelles de Montagne, ne changeroient pas de sentimens après la lecture de quelques pages de mon Livre. Je jugeois au contraire qu'ils auroient du chagrin de ce que j'aurois tâché de dissiper l'enchantement qui les charme.

Mais comme j'espérois que ces exemples seroient utiles à mon dessein, pour les raisons que je viens de dire, j'ai crû que je devois avoir plus d'égard à l'utilité de plusieurs personnes qui ne sont point préoccupées qu'au chagrin de quelques particuliers, que je jugeois bien devoir critiquer la liberté que j'ai prise. Je considérois qu'il y a peu de personnes si fort prévenues d'estime pour ces Auteurs, qu'il n'y ait encore quelque espérance de retour vers la raison. Je jugeois enfin que n'y ayant peut-être personne de préoccupé à l'égard de tous les trois ensemble, à cause de la diversité du caractère de leurs imaginations, les plus entestés mêmes trouveroient que j'ai raison en bien des choses.

Je sçai le respect que je dois avoir pour les ouvrages de Tertullien, tant à cause des sujets qu'il traite, qu'à cause de l'approbation qu'ils ont eus de plusieurs personnes qui doivent en sçavoir juger. Et j'ai suffisamment fait connoître cette disposition de mon esprit par les choses que j'en ai dites, & par la qualité du Livre de *Pallio*, duquel seul j'ai parlé avec liberté, quoi qu'il y en eût d'autres qui eussent peut-être été plus propres à mon dessein.

Mais après tout je ne croi pas que letens doive changer ou grossir les idées des choses, que toutes les antiquitez soient vénérables, & que de fausses raisons & des manières extravagantes soient dignes
de

de respect, à cause qu'elles sont au monde long-tems avant nous. Je ne pense pas qu'on doive recevoir des obscuritez affectées comme des mystères sacrez ; des faillies d'imagination comme des lumières éclatantes ; les chaleurs de l'Afrique qui agissent dans un esprit naturellement plein d'ardeur , comme des mouvemens de l'esprit prophetique , qui ne peut annoncer que des veritez sublimes.

Je sçai bien que ceux mêmes, qui ont le plus de respect pour les ouvrages de Tertullien , demeurent d'accord de tout ceci , & qu'ils sont trop équitables pour soutenir les deréglemens de l'imagination contre la raison. Mais peut-être qu'ils sont comme ces personnes judicieuses qui aiment extrêmement la verité , & qui cependant ne laissent pas d'être sensibles aux manières. Car j'en ai vû souvent quelques uns si enchantez par quelques expressions fortes , vives grandes & magnifiques de Tertullien , qu'après leur avoir prouvé que cet Auteur étoit peu judicieux & peu raisonnable , ils ne faisoient que me les répéter comme pour me gagner & pour me surprendre.

J'avouë que Tertullien a des expressions extrêmement fortes & hardies , & qu'elles produisent dans l'esprit des images tres-vives & tres-animées : & c'est justement à cause de cela que je le prens pour exemple , que les imaginations fortes ont beaucoup de pouvoir pour agir & pour convaincre par impression. Ainsi ceux, qui me font ces sortes d'objections, confirment mon sentiment , lorsqu'ils le combattent. La préoccupation & l'estime qu'ils ont pour Tertullien , justifie ma conduite. Les citations fréquentes & les grands mots qu'ils en allèguent , prouvent ce que je dis. Car on ne cite presque jamais dans le discours des raisonnemens entiers : mais on cite souvent des expressions fortes & vives , afin d'éblouir , & de convaincre par impression sensible.

On ne doit pas , ce me semble , s'imaginer que je veuille m'ériger en censeur de tant de grands hommes , qui citent Tertullien à tous momens , dans la chaire

chaire & ailleurs. Ils ont leurs raisons dans l'examen desquelles je n'entre point, & je ne dois point y entrer. Il me semble que ce que j'ai dit de cet Auteur, est évident, Que chacun tire les conséquences selon les lumières, sans m'attribuer des pensées que je n'ai pas. Ceux qui veulent pénétrer dans les desseins des autres, se forment souvent des phantômes qui ne ressemblent qu'à eux-mêmes : car nous avons de coutume de répandre, pour ainsi dire, sur les autres la malignité de nos passions. Nous jugeons de tout par rapport à nous : & ceux qui me condamnent se jugent peut-être eux-mêmes, quoiqu'ils n'y fassent pas réflexion. Mais si on veut que je me déclare sur les citations de Tertullien, je demeure d'accord qu'on a droit de s'en servir pour plusieurs raisons, & même qu'elles sont quelque-fois tres-utiles pour rendre plus sensibles certaines veritez de pratique, qui sont stériles & infructueuses, tant qu'elles sont dans le plus secret de la raison, & qu'elles ne nous donnent point de mouvemens contraires à ceux que les biens du corps excitent en nous.

Cependant je ne trouve pas fort déraisonnable le sentiment de ceux, qui croient qu'on ne doit citer les Auteurs par leur nom, que lorsqu'ils sont infailibles, & qu'excepté dans les choses où la raison n'a point de part, ou dans lesquelles l'autorité doit avoir lieu, on ne doit jamais citer personne. Telle étoit autrefois la coutume des Peres. Saint Cyprien n'a jamais cité Tertullien, quoiqu'il ait pris beaucoup de choses de lui. Et s'il est vrai ce que saint Jérôme rapporte de ce saint Evêque, par ouï dire, que parlant de Tertullien, il l'appelloit son maître ; il faut que le nom de Tertullien n'eût pas grande autorité, ni ses expressions la force qu'elles ont maintenant sur les esprits : ou que saint Cyprien suivist la coutume de son tems avec une rigueur bien surprenante. Car c'est une chose fort étrange qu'un tel disciple n'ait point parlé de son maître dans aucun de ses ouvrages.

On se sert ordinairement de cette Histoire de saint Jérôme pour défendre Tertullien ; & l'on m'a dit quelquefois que j'avois tort de parler comme j'avois fait d'un homme que saint Cyprien appelloit son maître. Mais je ne sçai si saint Jérôme n'auroit point été trop facile à ajoûter foi à ce qui faisoit à l'honneur de Tertullien. Il semble qu'il ait eu un peu trop d'inclination pour lui , puisqu'il a excusé en quelque manière sa chute, en rejetant son herésie sur l'envie que le Clergé de Rome lui portoit , & sur les mauvais traitemens qu'il en avoit reçus. Mais , si cette Histoire qui n'est fondée que sur ce que saint Jérôme a ouï-dire à une seule personne , est vraie , j'avoue que je ne comprends pas le silence que saint Cyprien observe dans ses écrits à l'égard de Tertullien. Ce silence du disciple cache apparemment quelque mystère qui n'est pas avantageux au maître. Et si l'Histoire aussi bien que les propres ouvrages de Tertullien , ne faisoient pas assez connoître qu'il n'est pas tout-à-fait digne de la grande estime que bien des gens ont pour lui ; je ne sçai si la conduite de saint Cyprien , son silence , son stile , ses manières , ne suffiroient pas pour la diminuer , & pour faire penser que peut-être la réputation de cet Auteur n'étoit pas trop bien établie dans l'Afrique même , qui lui devoit être plus favorable qu'un pais aussi temperé qu'est le nôtre.

La France & l'Afrique produisent des esprits bien differens. Le génie des François étant naturel , raisonnable , ennemi de toutes les manières outrées , il est étrange qu'il y en ait parmi eux de passionnez pour un Auteur qui n'étudie & qui ne suit point la nature ; & qui au lieu de consulter sa raison , se laisse souvent emporter par ses fougues à des expressions tout-à-fait obscures , monstrueuses & extravagantes.

Mais c'est peut-être que l'imagination a tant de force qu'elle affoiblit la raison , & qu'elle change même la nature. En effet un homme passionné nous trouble , & change presque toujours la situation naturelle

Invidia postea, & contumeliis Clericorum Romanæ Ecclesiæ; ad Montaniz dogma delapsus, in multis libris novæ prophetiæ meminit. Hieron. in Catalogo de script. Eccl.

turelle de nôtre imagination pour la conformer à la sienne. Et alors il n'y a point de mouvement qui ne paroisse naturel, point d'expression qui ne soit agréable, point de galimatias qui ne couvraigne; car on n'examine rien sérieusement. Or comme les passions se justifient, & que les imaginations déreglées ne se plaisent que dans leur déreglement, on ne peut juger sainement des choses, tant que le cerveau conserve l'impression violente qu'il a reçûe. Il n'y a point d'homme passionné qui ne soit incessamment sollicité à justifier la passion qui l'anime: il n'y a point d'homme troublé qui ne se plaise dans son trouble. Car si ceux qui s'imaginent être devenus cocqs, loups, bœufs, se plaisent extrêmement dans les actions que ces animaux ont accoutumé de faire, quoiqu'elles soient tout-à-fait contraires à la nature de l'homme; on peut bien juger que nous n'avons garde de condamner les manières de ceux qui par la contagion de leur imagination nous ont en quelque manière rendu semblables à eux: car en les condamnant, nous sentons qu'e nous nous condamnons nous-mêmes.

Il y a une raison fort particulière, qui fait que certains sçavans font gloire d'être partisans de Ter tullien, & qu'ils témoignent pour cet Auteur un respect extraordinaire. C'est l'obscurité qu'il affecte comme une des principales règles de la Rhétorique.

On appelle présentement galimatias toutes les expressions vuides de sens, & toutes les manières de parler obscures & embarrassées: mais il y a eu des gens qui ont regardé l'obscurité comme un des plus grands secrets de l'éloquence; parmi eux l'art de persuader consistoit en partie à se rendre intelligible.

Si ceux qui parlent en public, avoient toujours des idées claires & distinctes des veritez qu'ils prétendent persuader, & s'ils ne parloient qu'à des personnes capables d'une attention suffisante pour les comprendre, le précepte d'affecter l'obscurité dans le

le discours seroit extravagant en toutes manières. Mais quoique ce précepte soit absolument contre la raison, on peut dire qu'il est assez proportionné au génie de la plupart des hommes; non seulement parce qu'il met à couvert l'ignorance de ceux qui parlent, mais encore parce que l'obscurité mystérieuse excite en bien des personnes des sentimens qui les disposent à se soumettre & à se laisser convaincre.

L'Experience fait assez voir que la plupart des hommes estime ce qu'ils ne comprennent pas, qu'ils révérent comme des mystères tout ce qui les passe, & qu'ils trouvent qu'un Orateur a fait des merveilles, lorsqu'il les a ébloüis par des manières éclatantes, & par un langage d'imagination dans lequel la raison n'a point de part.

L'inclination que les hommes ont pour la grandeur, est plus forte que celle qu'ils ont pour la vérité. Ainsi le galimatias pompeux qui persuade par impression, est mieux reçu que de purs raisonnemens, qui ne peuvent persuader que par leur évidence. L'évidence ne s'acquiert que par des réflexions qui coûtent toujours quelque peine à ceux qui les font: mais la conviction sensible se répand dans l'ame & la penetre d'une manière tres-agréable.

Le bien qui seul est capable de nous satisfaire, est tout ensemble infini & inaccessible, & les expressions grandes & obscures en portent le caractère. De sorte que l'obscurité excitant nos desirs, comme la grandeur excite notre admiration & notre estime; ces expressions nous gagnent par les mouvemens qu'elles produisent en nous.

Lorsqu'on sçait ou qu'on croit sçavoir un Auteur obscur & difficile, on s'estime plus que ceux qui ne le sçavent pas; on les regarde quelque-fois comme des ignorans. La peine qu'on a prise pour l'entendre, nous interresse dans sa défense. On justifie ses études
lors-

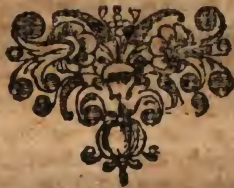
lorsqu'on le revere & qu'on le fait reverer aux autres. Et comme on se justifie avec plaisir, on ne doit pas manquer de le louer & de le défendre avec empressement & avec des manieres vives & sensibles.

Ces raisons, & quelques autres moins fortes suffisent, ce me semble, pour faire comprendre que l'obscurité de Tertullien ne lui est pas désavantageuse dans l'esprit de quelques personnes: & qu'apparemment ils n'auroient jamais eu tant d'admiration pour lui: si les veritez qui sont répandues dans ses ouvrages, y étoient reduites à leurs plus simples & plus claires idées.

On reduit toujours les rapports & les veritez Mathématiques à leurs exposans, c'est-à-dire aux termes les plus simples qui les expriment, & on les dégage de tout ce qui peut les embarrasser & les obscurcir: car les Géometres aiment la verité toute pure; ils ne veulent point convaincre par impression, mais par évidence & par lumiere. Que deviendroient beaucoup de pensées de Tertullien, si on les avoit réduites à leurs exposans selon les regles des Logiciens Géometres, & si on les avoit ainsi dépouillées de ce faste sensible qui éblouit la raison? On en doit faire l'expérience, si on veut juger solidement des raisonnemens de cet Auteur.

Je ne prétens pas toutefois que Tertullien ait dû écrire en Géometre. Les figures qui expriment nos sentimens & nos mouvemens, à l'égard des veritez que nous exposons aux autres, sont absolument necessaires. Et je croi que principalement dans les discours de Religion & de Morale, l'on doit se servir d'ornemens qui fassent rendre à la verité tout le respect qui lui est dû, & de mouvemens qui agitent l'ame & la portent à des actions vertueuses. Mais on ne doit pas couvrir d'ornemens un phantôme sans corps & sans réalité; on ne doit pas
exciter.

exciter des mouvemens inutiles : & si l'on veut imprimer avec effort dans ceux qui nous écoutent, la conviction & la certitude, il faut que cette conviction se rapporte à quelque chose de vrai & de solide. Il ne faut pas convaincre ni se laisser convaincre sans sçavoir évidemment, distinctement, précisément de quoi on convainc, ou de quoi on est convaincu. Il faut sçavoir ce qu'on dit, il faut sçavoir ce qu'on croit. Il ne faut aimer que la verité & la lumière, & ne pas frapper les autres d'aveuglement, après nous en être laissé frapper nous-mêmes.





ECLAIRCISSEMENT

Sur la nature des idées.

Dans lequel j'explique comme on voit en Dieu toutes choses , les veritez & les loix éternelles.

JEsperois que les choses , que j'ai dites de la nature des idées , suffiroient pour faire comprendre que c'est Dieu qui nous éclaire : mais j'ai reconnu par experience , qu'il y a bien des personnes qui ne sont pas capables d'une attention assez forte pour concevoir les raisons que j'ai données de ce principe. Ce qui est abstrait , est incomprehensible à la plupart des hommes c'est le sensible qui les réveille , & qui fixe & soutient la vûe de leur esprit. Ils ne peuvent considérer , & par consequent ils ne peuvent comprendre ce qui ne tombe point sous les sens ni sous l'imagination. C'est une chose que j'ai dite souvent , & que je ne scaurois trop repeter.

Il est évident que les corps ne sont point visibles par eux-mêmes ; qu'ils ne peuvent agir sur nôtre esprit , ni se représenter à lui : cela n'a pas besoin de preuve : cela est infiniment plus certain , qu'il n'est certain que les corps se communiquent de leur mouvement , lorsqu'ils se choquent. Mais cela n'est certain qu'à ceux qui font taire leurs sens pour écouter leur raison. Ainsi tout le monde croit que les corps se poussent les uns les autres , parce que les sens le disent : mais on ne croit pas que les corps sont par eux-mêmes entierement invisibles , & incapables d'agir dans

dans l'esprit , parce que les sens ne le disent pas , & qu'ils semblent dire le contraire.

Il y a cependant quelques personnes dont la raison ferme & assurée s'éleve jusqu'aux veritez les plus abstraites : ils les contemplent avec attention , & ils résistent à l'impression de leurs sens , & de leur imagination avec beaucoup de courage. Mais peu à peu le corps appesantissant l'esprit , ils retombent : ces idées se dissipent , & l'imagination en ayant excité de plus vives & de plus sensibles , ces premières ne ressemblent plus qu'à des spectres dont on se défie , & dont on appréhende l'illusion.

Nous entrons facilement en défiance des personnes ou des choses qui ne nous sont point familières , & qui ne nous ont point fait goûter quelque plaisir sensible : car c'est le plaisir qui gagne le cœur , & c'est la familiarité qui ôte le trouble & l'inquietude de l'esprit. Ainsi ceux qui ne sont point accoutumés aux veritez métaphysiques & abstraites , sont extrêmement portés à croire qu'on a dessein de les séduire , lorsqu'on ne travaille qu'à les éclairer. Ils regardent avec défiance & avec une espèce d'horreur , les idées qui n'ont rien d'agréable & de sensible ; & l'amour qu'ils ont pour le repos & pour la félicité , les délivre bien-tôt d'une vûë qui les trouble , & qui ne paroît pas capable de les contenter.

Si la question que j'examine , n'étoit pas de la dernière conséquence , les raisons que je viens de dire , & quelques autres qu'il n'est pas nécessaire de rapporter , m'obligeroient à n'en pas parler davantage : car je prévois bien que tout ce que je pourrai dire sur ce sujet ; n'entrera jamais dans l'esprit de certaines gens. Mais ce principe qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire , & qu'il ne nous éclaire que par la manifestation d'une raison ou d'une sagesse immuable & nécessaire , me paroît si conforme à la Religion , que je me crois indispensablement obligé de l'expliquer & de le soutenir autant qu'il me sera possible. J'aime mieux qu'on m'appelle visionnaire ,

naire, qu'on me traite d'illuminé, & qu'on dise de moi tous ces bons mots que l'imagination, qui est toujours railleuse dans les petits esprits, a de coutume d'opposer à des raisons qu'elle ne comprend pas, ou dont elle ne peut se défendre, que de demeurer d'accord que les corps soient capables de m'éclairer; que je sois à moi-même mon maître, ma raison, ma lumière; & que pour m'instruire solidement de toutes choses, il suffise que je me consulte moi-même; ou des hommes qui, peut-être peuvent faire grand bruit à mes oreilles, mais certainement qui ne peuvent répandre la lumière dans mon esprit. Voici donc encore quelques raisons pour le sentiment que j'ai établi dans les Chapitres sur lesquels j'écris ceci.

Il n'y a personne qui ne convienne que tous les hommes sont capables de connoître la vérité; & les Philosophes mêmes les moins éclairés, demeurent d'accord que l'homme participe à une certaine raison qu'ils ne déterminent pas. C'est pourquoi ils le définissent, *animal RATIONIS particeps*: car il n'y a personne qui ne sçache du moins confusément, que la différence essentielle de l'homme consiste dans l'union nécessaire qu'il a avec la raison universelle, quoi qu'on ne sçache pas ordinairement quel est celui qui renferme cette raison, & qu'on se mette fort peu en peine de le découvrir. Je vois par exemple que 2.

Si ambo fois 2. font 4, & qu'il faut préférer son ami à son
videmus chien; & je suis certain qu'il n'y a point d'homme au
verum esse monde qui ne le puisse voir aussi bien que moi. Or
se quod je ne vois point ces veritez dans l'esprit des autres,
dicis, & comme les autres ne les voient point dans le mien. Il
ambo vi- est donc nécessaire qu'il y ait une raison universelle
demus ve- qui m'éclaire, & tout ce qu'il y a d'intelligences.
rum esse Car si la raison que je consulte, n'étoit pas la même
quoddico, qui répond aux Chinois, il est évident que je ne
ubi quaeso pourrois pas être aussi assuré que je le suis, que les
id vide- Chinois voient les mêmes veritez que je vois. Ainsi
mus? Nec la raison que nous consultons quand nous rentrons
dans

dans nous-mêmes, est une raison universelle, je dis *ego utiq;* quand nous rentrons dans nous-mêmes, car je ne *in te, nec* parle pas ici de la raison qui suit un homme passion- *tu in me,* né. Lorsqu'un homme préfère la vie de son cheval à *sed ambo* celle de son cocher, il a les raisons; mais ce sont des *in ipsa* raisons particulières dont tout homme raisonnable a *que su-* horreur. Ce sont des raisons qui dans le fond ne sont *pra men-* pas raisonnables, parce qu'elles ne sont pas confort- *tes nos-* mes à la souveraine raison, ou à la raison universelle *tras est* que tous les hommes consultent. *incom-*

Je suis certain que les idées des choses sont immua- *mutabili* bles, & que les veritez & les loix éternelles sont ne- *veritate.* cessaires: il est impossible qu'elle ne soient pas tel- *Conf. de* les qu'elles sont. Or je ne vois rien en moi d'immua- *S. Aug.* ble ni de nécessaire: je puis n'être point, ou n'être *l. 12. c.* pas tel que je suis: il peut y avoir des esprits qui ne *25.* me ressemblent pas, & cependant je suis certain qu'il *Voyez* ne peut y avoir d'esprits qui voyent d'autres veritez & *S. Aug.* d'autres loix que celles que je vois: car tout esprit *De libe-* voit nécessairement que 2. fois 2. font 4. & qu'il faut *ro arbi-* préférer son ami à son chien. Il faut donc conclure *trio l. 2.* que la raison que tous les esprits consultent, est une *ch. 8. &c* raison immuable & nécessaire. *ceux qui* *suivent.*

De plus il est évident que cette même raison est infini-
nie. L'esprit de l'homme conçoit clairement qu'il y a
ou qu'il peut y avoir un nombre infini de triangles, de
tetragones, de pentagones intelligibles, & d'autres
semblables figures. Non seulement il conçoit que
les idées des figures ne lui manqueront jamais, &
qu'il en découvrira toujours de nouvelles, quand
même il ne s'appliqueroit qu'à ces sortes d'idées
pendant toute l'éternité: il apperçoit mêmes l'infini
dans l'étendue. L'esprit voit clairement que le nom-
bre qui multiplie par lui-même, produit 5. ou
quelqu'un des nombres entre 4. & 9, entre 9. & 16,
entre 16. & 25, &c. est une grandeur, un rapport,
une fraction, dont les termes ont plus de chiffres qu'il
ne peut y en avoir d'un pôle du monde à l'autre. Il
voit clairement que c'est un rapport tel qu'il n'y a que
Dieu qui le puisse comprendre, & qu'il est impossi-
ble

ble de l'exprimer exactement , parce qu'il faut pour l'exprimer , une fraction dont les deux termes soient infinis. Je pourrois apporter beaucoup de semblables exemples, dont on peut conclure, non seulement que l'esprit de l'homme est borné : mais que la raison qu'il consulte, est infinie. Car enfin l'esprit voit clairement l'infini dans cette raison , quoiqu'il ne le comprenne pas ; puisqu'il peut comparer entr'eux des nombres incommensurables , & en connoître les rapports , quoi qu'il ne puisse les comparer avec l'unité. Ou , pour ne s'arrêter qu'à ce qui est le plus sensible la raison que l'homme consulte , est infinie, puisqu'on ne la peut épuiser , & qu'elle a toujours quelque chose à répondre sur quoi que ce soit qu'on l'interroge.

Mais s'il est vrai que la raison à laquelle tous les hommes participent , est universelle ; s'il est vrai qu'elle est infinie ; s'il est vrai qu'elle est immuable & nécessaire : il est certain qu'elle n'est point différente de celle de Dieu même : car il n'y a que l'être universel & infini qui renferme en soi-même une raison universelle & infinie. Toutes les creatures sont des êtres particuliers : la raison universelle n'est donc point créée. Toutes les creatures ne sont point infinies : la raison infinie n'est donc point une creature. Mais la raison que nous consultons , n'est pas seulement universelle & infinie , elle est encore nécessaire & indépendante & nous la concevons en un sens plus indépendante que Dieu même. Car Dieu ne peut agir que selon cette raison : il dépend d'elle en un sens : il faut qu'il la conduise & qu'il la suive. Or Dieu ne consulte que lui-même : il ne dépend de rien. Cette raison n'est donc pas distinguée de lui-même : elle lui est donc coéternelle & consubstantielle. Nous voyons clairement que Dieu ne peut punir un innocent , qu'il ne peut assujettir les esprits aux corps ; qu'il est obligé de suivre l'ordre. Nous voyons donc la règle, l'ordre, la raison de Dieu : car quelle autre sagesse que celle de Dieu pourrions-nous voir , lorsque
nous

nous ne craignons point de dire, que Dieu est obligé de la suivre?

Mais après tout, peut-on concevoir une sagesse qui ne soit pas la sagesse de Dieu? Salomon, qui parle si bien de la sagesse, en distingue t'il de deux sortes? Ne nous apprend-il pas que celle qui est coéternelle à Dieu même, & par laquelle il a établi l'ordre que nous voyons dans les ouvrages, est celle-là même qui préside à tous les esprits, & que consultent les Législateurs, pour faire des loix justes & raisonnables. Il suffit de lire le huitième Chapitre des Proverbes, pour être persuadé de cette vérité. Je sçai bien que l'Ecriture sainte parle d'une certaine sagesse, qu'elle nomme sagesse du siècle, sagesse des hommes. Mais c'est qu'elle parle des choses selon l'apparence, ou selon le sentiment ordinaire: car elle nous apprend ailleurs que cette sagesse n'est que folie & qu'abomination, non seulement devant Dieu, mais devant tous les hommes qui consultent la raison.

Certainement si les veritez & les loix éternelles dépendoient de Dieu, si elles avoient été établies par une volonté libre du createur; en un mot si la raison que nous consultons n'étoit pas nécessaire & indépendante? Il me paroît évident qu'il n'y auroit plus de science véritable, & qu'on pourroit bien se tromper si l'on assuroit que l'Arithmétique ou la Géométrie des Chinois est semblable à la nôtre. Car enfin, s'il n'étoit pas absolument nécessaire que 2. fois 4. fussent 8, ou que les trois Angles d'un triangle fussent égaux à deux droits; qu'elle preuve auroit-on que ces sortes de veritez ne seroient point semblables à celles qui ne sont reçues que dans quelques Universitez, ou qui ne durent qu'un certain tems? Voit-on clairement que Dieu ne puisse cesser de vouloir ce qu'il a voulu d'une volonté entièrement libre & indifférente? Ou plutôt, voit-on clairement que Dieu n'a pas pû vouloir certaines choses pour un certain tems, pour un certain lieu, pour certaines personnes, ou pour certains genres d'êtres; supposé, com-

me

me on le veut, qu'il ait été entièrement libre & indifférent dans cette volonté? Pour moi je ne puis concevoir de nécessité dans l'indifférence, je ne puis accorder ensemble deux choses si opposées.

Cependant je veux bien supposer que l'on voye clairement; que Dieu par une volonté entièrement indifférente a établi pour tous les tems, & pour tous les lieux les veritez & les loix éternelles, & qu'à présent elles sont immuables à cause de son decret. Mais où voyent-ils ce decret? Dieu a-t-il créé quelque être représentatif de ce decret? Diront-ils que ce decret est une modification de leur ame; Ils voient clairement ce decret, car ils en ont appris que l'immutabilité est assurée aux veritez & aux loix éternelles: mais où le voyent-ils? Certainement s'ils ne le voyent en Dieu, ils ne le voyent pas: car ce decret ne peut être qu'en Dieu; & l'on ne le peut voir qu'où il est. Les Philosophes ne peuvent donc s'assurer d'aucune chose, s'ils ne consultent Dieu, & si Dieu ne leur répond. Ils ont beau se récrier sur cela: il faut qu'ils se rendent, ou qu'ils se taisent.

Mais au fond ce decret est une imagination sans fondement. Quand on pense à l'ordre, aux loix, & aux veritez éternelles, on n'en cherche point naturellement de cause, car elles n'en ont point. On ne voit point clairement la nécessité de ce decret, on n'y pense jamais d'abord: On apperçoit au contraire d'une simple vûe & avec évidence, que la nature des nombres & des idées intelligibles est immuable, nécessaire, indépendante. On voit clairement qu'il est absolument nécessaire que 2. fois 4. soient 8, & que le quarré de la diagonale d'un quarré soit double de ce quarré. Si l'on doute de la nécessité absolue de ces veritez, c'est que l'on détourne sa vûe de leur lumière, que l'on raisonne sur un faux principe, & que l'on cherche ailleurs qu'en ces veritez, quelle est leur nature, leur immutabilité, leur indépendance. Ainsi le decret de l'immutabilité de ces veritez est une fiction de l'esprit, qui supposant qu'il ne voit point
dans

dans la sagesse de Dieu ce qu'il y apperçoit, & sçachant que Dieu est la cause de toutes choses, se croit obligé d'imaginer un decret pour assurer l'immuabilité à des veritez, qu'il ne peut s'empêcher de reconnoître pour immuables. Mais on suppose faux, & l'on doit y prendre garde. On ne voit que dans la sagesse de Dieu, les veritez éternelles, immuables, nécessaires. On ne peut voir ailleurs que dans cette sagesse; l'ordre que Dieu même est obligé de suivre, ainsi que je viens de dire. L'esprit n'est fait que pour cette sagesse, & il ne peut en un sens voir qu'elle. Car s'il peut voir les creatures, c'est que celui qu'il voit, quoique d'une maniere fort imparfaite pendant cette vie, les comprend toutes dans l'immensité de son être, d'une maniere intelligible & proportionnée à l'esprit, ainsi que j'ai dit ailleurs.

Si nous n'avions point en nous-mêmes l'idée de l'infini, & si nous ne voyons pas toutes choses par l'union naturelle de nôtre esprit avec la raison universelle & infinie, il me paroît évident que nous n'aurions pas la liberté de penser à toutes choses. Car l'esprit ne peut vouloir s'appliquer qu'aux choses dont il a quelque idée, & il n'est en son pouvoir de penser actuellement qu'aux choses auxquelles il peut vouloir s'appliquer. Ainsi on ôte à l'homme la liberté de penser à tout, si on separe son esprit de celui qui renferme tout. De plus, ne pouvant aimer que ce que nous voyons, si Dieu nous donnoit seulement des idées particulieres, il est evident qu'il détermineroit de telle maniere tous les mouvemens de nôtre volonté, qu'il seroit nécessaire que nous n'aimassions que des êtres particuliers. Car enfin si nous n'avions pas d'idée de l'infini, nous ne pourrions pas l'aimer, Et si ceux qui assurent positivement qu'ils n'ont point d'idée de Dieu, disoient les choses comme elles sont, je ne craindrois point de dire qu'ils n'ont jamais aimé Dieu, car il me paroît tres-certain qu'on ne peut

aimer que ce qu'on voit.

Enfin si l'ordre & les loix eternelles n'étoient immuables par la necessité de leur nature; les preuves les plus claires & les plus fortes de la Religion seroient ce me semble, détruites dans leur principe, aussi bien que la liberté & les sciences les plus certaines. Car il est evident que la Religion Chrétienne qui nous propose JESUS-CHRIST pour Mediateur & pour Repareur, suppose la corruption de la nature par le peché originel. Or quelle preuve peut-on avoir de cette corruption? La chair combat contre l'esprit, dira-t-on, elle se l'assujettit, elle en est maîtresse. J'en demeure d'accord. Mais ce n'est point-là un desordre, dira un libertin. Cela plaît à Dieu; il l'a ordonné ainsi; il est maître de ses decrets; il met l'ordre qu'il lui plaît entre ses creatures. Comment lui prouvera-t-on que c'est un desordre que les esprits soient soumis aux corps, si l'on n'a une idée claire de l'ordre, & de la necessité: & si l'on ne sçait que Dieu mêmes est obligé de le suivre par l'amour nécessaire qu'il se porte à lui-même? D'ailleurs, si cet ordre dépend d'un decret libre de Dieu, il faudra toujours avoir recours à Dieu pour en être informé: il faudra consulter Dieu malgré l'averfion que certains Sçavans ont de recourir à lui: il faudra se rendre à cette verité, qu'on a besoin de Dieu pour être instruit. Mais ce decret libre, qui a causé l'ordre, est une fiction de l'esprit, pour les raisons que j'ai déjà dites.

Si ce n'est pas un ordre nécessaire, que l'homme soit fait pour son Auteur, & que nôtre volonté soit conforme à l'ordre qui est la regle essentielle & nécessaire de la volonté de Dieu: S'il n'est pas vrai que les actions sont bonnes ou mauvaises, à cause qu'elles sont conformes ou contraires à un ordre immuable & nécessaire, & que ce même ordre demande que les premieres soient récompensées, & les autres punies: Enfin si tous les hommes n'ont naturellement une idée claire de l'ordre, mais d'un ordre
tel

tel que Dieu mêmes ne peut vouloir le contraire de ce que cet ordre prescrit, parce que Dieu ne peut pas vouloir le desordre ; certainement je ne voi plus que confusion par tout. Car que peut-on trouver à redire dans les actions les plus infames & les plus injustes des Payens, auxquels Dieu n'avoit point donné de loix : quelle sera la raison qui osera les juger, s'il n'y a point de raison souveraine qui les condamne? *Nec na-*

Un Poëte a dit qu'il n'est pas possible de discer- *tura po-*
ner ce qui est juste de ce qui est injuste. Un Philo- *test justo*
sophe a dit que c'est une foiblesse que d'avoir de *se cernere*
la honte & de la pudeur pour des actions infames. *iniquum.*
On dit souvent de semblables paradoxes par une *Lucrece.*
fouge d'imagination, & dans l'emporement de *Diogene.*
ses passions. Mais pourquoi condamnera-t-on ces
sentimens s'il n'y a un ordre, une regle, une rai-
son universelle, qui se presente toujours à ceux qui
sçavent rentrer dans eux-mêmes. Nous ne craignons
point de juger les autres ou de nous juger nous mê-
mes en bien des rencontres : mais par quelle auto-
rité le faisons nous, si la raison qui juge en nous,
lorsqu'il nous semble que nous prononçons des ju-
gemens contre nous-mêmes & contre les autres,
n'est nôtre souveraine & celle de tous les hommes?

Mais si cette raison n'étoit pas presente à ceux qui
rentrent dans eux-mêmes, & si les Payens-mêmes
n'avoient eu naturellement quelque union avec l'or-
dre dont nous parlons : de quel peché ou de quelle *Nunc er-*
desobeissance auroient-ils été coupables, & selon *go habi-*
quelle justice Dieu pourroit-il les punir? Je dis cela *tatores*
parce qu'un Prophete m'apprend, que Dieu même *Jerusa.*
veut bien prendre des hommes pour juges du diffé- *lem &*
rent qu'il a avec son peuple, pourvu qu'ils en ju- *virijuda*
gent selon l'ordre immuable & necessaire de la jutti- *judicate*
ce. Neron a tué sa mere, il est vrai. Mais en quoi *inter me*
a-t-il mal fait? Il a suivi le mouvement naturel de *& vi-*
sa haine : Dieu ne lui a rien prescrit sur cela : la loi *eam*
des Juifs n'étoit point pour lui. On dira peut-être *meam.*
que la loi naturelle defend de semblables actions, & *1053.*

que cette loi lui étoit connuë. Mais quelle preuve en a-t-on ? Pour moi j'en conviens, parce qu'en effet cela prouve invinciblement qu'il y a un ordre immuable & nécessaire; & que tout esprit a une connoissance de cet ordre d'autant plus claire, qu'il est plus uni à la raison universelle, & qu'il est moins sensible aux impressions de ses sens & de ses passions, en un mot qu'il est plus raisonnable. Mais il faut que j'explique le plus clairement qu'il me sera possible, le sentiment que j'ai touchant l'ordre & la loi divine ou naturelle; car la peine qu'on sent à se rendre à ce que je dis, vient peut-être de ce qu'on ne voit pas distinctement ce que je pense.

Il est certain que Dieu renferme en lui-même d'une manière intelligible les perfections de tous les êtres qu'il a créés ou qu'il peut créer, & que c'est par ces perfections intelligibles qu'il connoît l'essence de toutes choses, comme c'est par les propres volontés qu'il connoît leur existence. Or ces perfections sont aussi l'objet immédiat de l'esprit de l'homme, pour les raisons que j'en ai données. Donc les idées intelligibles, ou les perfections qui sont en Dieu, lesquelles nous représentent ce qui est hors de Dieu, sont absolument nécessaires & immuables. Or les veritez ne sont que les rapports d'égalité ou d'inégalité qui sont entre ces êtres intelligibles; puisqu'il n'est vrai que 2 fois 2 sont 4, ou que 2 fois 2 ne sont pas 5, que parce qu'il y a un rapport d'égalité entre 2 fois 2 & 4, & un d'inégalité entre 2 fois 2 & 5. Donc les veritez sont immuables & nécessaires aussi bien que les idées. Il a toujours été vrai que 2 fois 2 sont 4, & il est impossible que cela devienne faux. Cela est clair; sans qu'il soit nécessaire, *Que Dieu comme souverain Législateur, ait établi ces veritez*, ainsi que le dit M. Descartes dans sa réponse aux sixièmes objections.

Art. 6. &
7.

On comprend donc assez facilement ce que c'est que la verité: mais on a quelque peine à concevoir ce que c'est que l'ordre immuable & nécessaire; ce
que

que c'est que la loi naturelle & divine ; ce que Dieu veut nécessairement , & ce que veulent aussi les justes. Car ce qui fait qu'un homme est juste , c'est qu'il aime l'ordre , & qu'il y conforme en toutes choses sa volonté : de même que le pecheur n'est tel , que parce que l'ordre ne lui plaît pas en toutes choses , & qu'il voudroit bien qu'il fût conforme à ce qu'il souhaite. Cependant il me semble qu'il n'y a pas tant de mystere dans ces choses qu'on y en imagine : & je croi que la raison pour laquelle on y trouve tant de difficultez ; vient de la peine que l'esprit trouve à s'élever à des pensées abstraites & metaphysiques. Voici donc une partie de ce que je pense de l'ordre.

Il est evident que les perfections qui sont en Dieu, lesquelles representent les êtres créez ou possibles , ne sont pas toutes égales : que celles , par exemple , qui representent les corps , ne sont pas si nobles que celles qui representent les esprits : & qu'entre celles-là mêmes qui ne représentent que des corps ou que des esprits , il y en a de plus parfaites les unes que les autres à l'infini. Cela se conçoit clairement & sans peine , quoi qu'on trouve beaucoup de difficulté à accorder la simplicité de l'Etre divin avec cette variété d'idées intelligibles qu'il renferme dans sa sagesse. Car enfin il est évident que si toutes les idées de Dieu étoient égales , il ne pourroit pas voir de difference entre les ouvrages ; puisqu'il ne peut voir ses creatures que dans ce qui est en lui qui les représente , & si l'idée d'une montre qui marque outre les heures , tous les differens mouvemens des planetes , n'étoit pas plus parfaite que celle d'une montre qui marque seulement les heures , ou que celle d'un cercle ou d'un quarré , une montre ne seroit pas plus parfaite qu'un cercle. Car on ne peut juger de la perfection des ouvrages , que par la perfection des idées qu'on en a : Et s'il n'y avoit pas plus d'esprit ou de marque de sagesse dans une montre que dans un cercle , il ne seroit pas plus dif-

fiicile de concevoir les machines les plus composées , que de concevoir un quarré ou un cercle.

S'il est donc vrai que Dieu qui est l'Etre universel , renferme en lui-même tous les êtres d'une maniere intelligible ; & que tous ces êtres intelligibles qui ont en Dieu une existence nécessaire , ne soient pas également parfaits ; il est évident qu'il y aura entre eux un ordre immuable & nécessaire : & que de même qu'il y a des veritez éternelles & nécessaires, à cause qu'il y a des rapports de grandeur entre les êtres intelligibles , il doit aussi y avoir un ordre immuable & nécessaire , à cause des rapports de perfection qui sont entre les mêmes êtres. C'est donc un ordre immuable que les esprits soient plus nobles que les corps , comme c'est une verité nécessaire que 2 fois 2 soient 4 , ou que 2 fois 2 ne soient pas 5.

Or jusques ici l'ordre immuable semble plutôt une verité speculative qu'une loi nécessaire. Car si l'on ne considere l'ordre que comme nous venons de faire , on voit bien , par exemple , que c'est une verité que les esprits sont plus nobles que les corps : mais on ne voit pas que cette verité soit en même temps un ordre qui ait force de loi , & que l'on soit obligé de preferer les esprits aux corps. Il faut donc considerer que Dieu s'aime par un amour nécessaire , & qu'ainsi il aime davantage ce qui est en lui qui représente ou qui renferme plus de perfection, que ce qui en renferme moins. Si bien que si l'on vouloit supposer que l'esprit intelligible fût mille fois plus parfait que le corps intelligible , l'amour par lequel Dieu s'aime lui-même , seroit nécessairement mille fois plus grand pour l'esprit, que pour le corps intelligible : car l'amour de Dieu est nécessairement proportionné à l'ordre qui est entre les êtres intelligibles qu'il renferme. De sorte que l'ordre qui est purement spéculatif , a force de loi à l'égard de Dieu même , supposé , comme il est certain , que Dieu s'aime nécessairement ; Et Dieu

ne peut aimer davantage les corps intelligibles que les esprits intelligibles, quoi qu'il puisse aimer davantage les corps créés que les esprits, comme je le dirai bien-tôt.

Or cet ordre immuable, qui a force de loi à l'égard de Dieu même a visiblement force de loi à notre égard. Car cet ordre nous est connu, & notre amour naturel s'y accommode, lorsque nous rentrons dans nous-mêmes, & que nos sens & nos passions nous laissent libres; en un mot lorsque notre amour propre ne corrompt point notre amour naturel. Etant faits pour Dieu, & ne pouvant en être entièrement séparés, nous voyons en lui cet ordre, & nous sommes naturellement portés à l'aimer: car c'est la lumière qui nous éclaire, & son amour qui nous anime. quoi que nos sens & nos passions obscurcissent cette lumière & déterminent contre l'ordre l'impression que nous recevons pour aimer selon l'ordre. Mais, malgré la concupiscence qui nous cache l'ordre & nous empêche de le suivre, l'ordre est toujours une loi essentielle & indispensable à notre égard: & non seulement à notre égard, mais à l'égard de toutes les intelligences créées, & mêmes à l'égard des damnés. Car je ne croi pas qu'ils soient tellement éloignés de Dieu, qu'ils n'aient encore quelque légère idée de l'ordre, qu'ils n'y trouvent encore quelque beauté, & même qu'ils ne soient peut-être prêts de s'y conformer dans quelques rencontres particulières qui ne blessent point leur amour propre.

La corruption du cœur consiste dans l'opposition à l'ordre. Ainsi la malice ou la corruption de la volonté n'étant pas égale mêmes parmi les damnés, il est évident qu'il ne sont pas également opposés à l'ordre, & qu'ils ne le haïssent pas en toutes choses, si ce n'est en conséquence de la haine qu'ils ont contre Dieu. Car de même qu'on ne peut haïr le bien, considéré simplement comme tel, on ne peut haïr l'ordre, que lorsqu'il paroît contraire à nos incli-

nations. Mais, quoiqu'il nous paroisse contraire à nos inclinations, il ne laisse pas de nous être une loi qui nous condamne, & mêmes qui nous punit par un ver qui ne meurt jamais.

On voit donc présentement ce que c'est que l'ordre, & comment il a force de loi par l'amour nécessaire que Dieu a pour lui-même. On conçoit comment cette loi est générale pour tous les esprits, & pour Dieu même : pourquoi elle est nécessaire & absolument indispensable. Enfin on conçoit, ou l'on peut facilement concevoir en général, qu'elle est le principe de toutes les loix divines & humaines, & que c'est selon cette loi, que toutes les intelligences sont jugées, & toutes les créatures disposées chacune dans le rang qui leur convient.

J'avoué qu'il n'est pas facile d'expliquer en particulier tout ceci, & je ne me hazarde pas aussi de l'entreprendre. Car si je voulois faire voir la liaison qu'ont certaines loix avec la loi générale, & certaines manières d'agir avec l'ordre, je serois obligé d'entrer dans des difficultez que je ne pourrois peut-être pas résoudre, & qui me conduiroient même extrêmement loin de mon sujet.

Cependant si on considère que Dieu n'a point & ne peut point avoir d'autre loi que sa sagesse, & l'amour nécessaire qu'il a pour elle, on jugera sans peine que toutes les loix divines en doivent dépendre. Et si l'on prend garde qu'il n'a fait le monde que par rapport à cette sagesse & à cet amour, puisqu'il n'agit que pour lui-même; on ne doutera pas que toutes les loix naturelles ne doivent rendre à la conservation & à la perfection de ce monde, selon l'ordre indispensable, & par dépendance de l'amour nécessaire : car la sagesse & la volonté de Dieu régulent tout.

Il n'est point nécessaire que j'explique maintenant ce principe plus au long. Ce que j'ai dit, suffit afin que l'on tire cette conséquence, que dans la première institution de la nature, il n'est pas possible que les esprits aient été soumis aux corps. Car

Dieu

Dieu ne pouvant agir sans connoissance & malgré-lui, il a fait le monde selon sa sagesse & par le mouvement de son amour: il a fait toutes choses par son Fils & dans le Saint-Esprit, comme nous l'enseigne l'Ecriture. Or dans la sagesse de Dieu les esprits sont plus parfaits que les corps, & par l'amour nécessaire que Dieu a pour lui-même, il préfère le plus parfait au moins parfait. Donc il n'est pas possible que les esprits aient été soumis aux corps dans la première institution de la nature. Autrement il faudroit dire que Dieu en créant le monde, n'auroit pas suivi les règles de sa sagesse éternelle, ni les mouvemens de son amour naturel & nécessaire: ce qui ne se conçoit pas, & ce qui même renferme une contradiction manifeste.

Il est vrai qu'à présent l'esprit créé est soumis au corps matériel & sensible: mais c'est parce que l'ordre considéré comme loi nécessaire, le veut ainsi. C'est parce que Dieu s'aimant par un amour nécessaire, qui est toujours sa loi inviolable; ne peut aimer des esprits qui lui sont contraires; ni par conséquent les préférer aux corps, dans lesquels il n'y a rien de mauvais, ni rien que Dieu haïsse. Car Dieu n'aime point les pécheurs en eux mêmes: Ils ne subsistent dans l'Univers que par JESUS CHRIST. Dieu ne les conserve & ne les aime, qu'afin qu'ils cessent d'être pecheurs par la grâce en JESUS CHRIST: ou que s'ils demeurent éternellement pecheurs, ils soient éternellement condamnés par l'ordre immuable & nécessaire, & par le jugement de JESUS CHRIST par la force de qui ils subsistent, pour la gloire de la Justice divine; car sans JESUS CHRIST ils seroient anéantis. Je dis ceci en passant, pour ôter quelques difficultés qui peuvent rester de ce que j'ai dit ailleurs du péché originel; ou de la corruption générale de la nature.

Il est; comme semble, fort utile de considérer que l'esprit ne connoît les objets de dehors qu'en deux manières: par lumière & par sentiment. Il voit les

Voyez le
cinquième
Entretien des
Conversations
Chrétiennes.

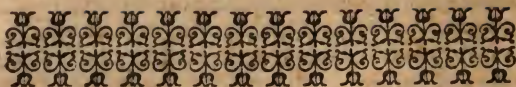
choses par lumière, lorsqu'il en a une idée claire, & qu'il peut en consultant cette idée, découvrir toutes les propriétés dont elles sont capables, Il voit les choses par sentiment, lorsqu'il ne peut ainsi en découvrir clairement les propriétés : qu'il ne les connoît que par un sentiment confus, sans lumière & sans évidence. C'est par lumière & par une idée claire que l'esprit voit les essences des choses, les nombres & l'étendue. C'est par une idée confuse ou par sentiment, qu'il juge de l'existence des créatures, & qu'il connoît la sienne propre.

Les choses que l'esprit apperçoit par lumière ou par une idée claire, il les apperçoit d'une manière tres-parfaite ; & il voit mêmes clairement que s'il y a de l'obscurité ou de l'imperfection dans sa connoissance, c'est à cause de sa foiblesse & de sa limitation, ou faute d'application de sa part, & non point à cause de l'imperfection de l'idée qu'il apperçoit. Mais ce que l'esprit apperçoit par sentiment, ne lui est jamais clairement connu : non par un défaut d'application de sa part, car on s'applique toujours beaucoup à ce que l'on sent, mais par le défaut de l'idée qui est extrêmement obscure & confuse.

De là on peut juger que c'est en Dieu ou dans une nature immuable, que l'on voit tout ce que l'on connoît par lumière ou idée claire : non seulement parce qu'on ne voit par lumière que les nombres, l'étendue & les essences des êtres, lesquelles ne dépendent point d'un acte libre de Dieu, ainsi que j'ay déjà dit : mais encore parce qu'on connoît ces choses d'une manière tres-parfaite, & que mêmes on les connoîtroit d'une manière infiniment parfaite, si la capacité que l'on a de penser, étoit infinie, puisque rien ne manque à l'idée qui les représente. L'on doit aussi conclure que c'est en soi-même que l'on voit tout ce qu'on connoît par sentiment. C'en est pas néanmoins que l'on puisse produire en soi même quelque nouvelle modification, ou que les sensations ou modifications de notre âme puissent re-
 pré-

présenter les objets à l'occasion desquels Dieu les excite en nous ; mais c'est que nos sensations qui ne sont point distinguées de nous , & qui par conséquent ne peuvent jamais représenter rien de distingué de nous , peuvent néanmoins représenter l'existence des êtres , ou nous faire juger qu'ils existent. Car , Dieu excitant en nous nos sensations à la présence des objets par une action qui n'a rien de sensible , nous nous imaginons recevoir de l'objet non seulement l'idée qui représente son essence , mais encore le sentiment qui nous fait juger de son existence : car il y a toujours idée pure & sentiment confus dans la connoissance que nous avons de l'existence des êtres , si on en excepte celle de Dieu & celle de nôtre ame. J'excepte l'existence de Dieu : car on la reconnoît par idée pure & sans sentiment ; son existence ne dépendant point d'une cause , & étant renfermée dans l'idée de l'être nécessaire , comme l'égalité des diamètres est renfermée dans l'idée du cercle. Et j'excepte aussi l'existence de nôtre ame ; parce que nous sçavons par sentiment intérieur que nous pensons , que nous voulons , que nous sentons ; & que nous n'avons point d'idée claire de nôtre ame : ainsi que j'ay expliqué suffisamment dans le Chapitre septième de la seconde Partie du troisième Livre , & ailleurs.

Voilà une partie des raisons qu'on peut ajouter à celles que j'avois déjà données pour prouver qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire ; & que l'objet immédiat & direct de nos connoissances claires & évidentes , est une nature immuable & nécessaire. On fait d'ordinaire quelques objections contre cette opinion : je vas tâcher de les résoudre.



*Contre ce qui a été dit , qu'il n'y
a que Dieu qui nous éclaire , & que
l'on voit toutes choses en lui.*

PREMIERE OBJECTION.

NÔTRE ame pense parce que c'est sa *nature*. Dieu en la créant lui a donné la *faculté* de penser , il n'en faut pas davantage : ou s'il faut encore quelqu'autre chose , arrêtons-nous à ce que l'expérience nous apprend de nos sens : nous expérimentons assez qu'ils sont causes de nos idées. C'est mal philosopher que de raisonner contre l'expérience.

Réponse

Je m'étonne que Messieurs les Cartesiens , qui ont avec raison tant d'aversion pour les termes généraux de *nature* & de *faculté* , s'en servent si volontiers en cette occasion. Ils trouvent mauvais que l'on dise que le feu brûle par sa *nature* , & qu'il change certains corps en verre par une *faculté* naturelle : & quelques-uns d'entr'eux ne craignent point de dire que l'esprit de l'homme produit en lui-même les idées de toutes choses par sa *nature* , & parce qu'il a la *faculté* de penser. Mais ne leur en déplaît , ces termes ne sont pas plus significatifs dans leur bouche que dans celle des Péripatéciciens.

Je sçai bien que l'ame est capable de penser ; mais je sçai aussi que l'étendue est capable de figures. L'a-
me

me est capable de volonté , comme la matiere de mouvement. Mais , de même qu'il est faux que la matiere , quoique capable de figure & de mouvement , ait en elle-même une *force* , une *faculté* , une *nature* , par laquelle elle se puisse mouvoir , ou se donner tantôt une figure ronde , & tantôt une quar-
 rée ; quoi que l'ame soit naturellement & essentiel-
 lement capable de connoissance & de volonté , il est
 faux qu'elle ait des *facultez* par lesquelles elle puisse
 produire en elle ses idées , ou son mouvement vers
 le bien. Il y a bien de la différence entre être mobile
 & se mouvoir. La matiere de sa nature est mobile
 & capable de figures : elle ne peut même subsister
 sans figure. Mais elle ne se meut pas ; elle ne se fi-
 gure pas ; elle n'a point de faculté pour cela. L'esprit
 de sa nature est capable de mouvement & d'idées :
 j'en conviens. Mais il ne se meut pas ; il ne s'éclaire
 pas : c'est Dieu qui fait tout dans les esprits aussi-bien
 que dans les corps. Peut-on dire que Dieu fait les
 changemens qui arrivent dans la matiere , & qu'il ne
 fait pas ceux qui arrivent dans l'esprit ? Est-ce rendre
 à Dieu ce qui lui appartient , que d'abandonner à
 sa disposition les derniers des êtres ? N'est-il pas éga-
 lement le maître de toutes choses ? N'est-il pas le
 créateur , le conservateur , le seul véritable moteur
 des esprits aussi-bien que des corps ? Certainement il
 fait tout , substances , accidens , êtres , manières
 d'être. Car enfin il connoît tout ; mais il ne connoît
 que ce qu'il fait. On lui ôte donc sa connoissance , si
 l'on borne son action.

Voyez le
 premier
 Eclair-
 cisse-
 ment.

Mais , si l'on veut que les créatures ayent des fa-
 cultez telles qu'on les conçoit ordinairement ; que
 l'on dise que les corps naturels ont une *nature* qui soit
 le principe de leur mouvement & de leur repos ,
 comme le dit Aristote & ses Sectateurs. Cela ren-
 verse toutes mes idées : mais j'en conviendrai plutôt
 que de dire que l'esprit s'éclaire lui même. Que l'on
 dise que l'ame a la force de remuër diversément les
 membres de son corps , & de leur communiquer le
 senti-

sentiment & la vie : Que l'on dise , si on le veut , que c'est elle qui donne la chaleur au sang , le mouvement aux esprits & au reste du corps sa grandeur , sa disposition , & sa figure : mais qu'on ne dise pas que l'esprit se donne à lui-même son mouvement & sa lumiere. Si Dieu ne fait pas tout , qu'il fasse du moins ce qu'il y a de plus grand & de plus parfait dans le monde. Et si les créatures font quelque chose , qu'elles meuvent les corps , & qu'elles les rangent comme il leur plaira , mais qu'elles n'agissent point sur les esprits.

Disons que les corps se meuvent les uns les autres après s'être mis eux-mêmes : ou plutôt ignorons la cause des différentes dispositions de la matière , cela ne nous regarde pas. Mais que nos esprits n'ignorent pas de qui vient la lumiere qui les éclaire : qu'ils sçachent de qui ils reçoivent tout ce qui est capable de les rendre plus heureux & plus parfaits : qu'ils reconnoissent leur dépendance selon toute son étendue , & que tout ce qu'ils ont actuellement , Dieu le leur donne à tous momens : car comme dit un grand Saint pour un autre sujet : *c'est un orgueil tres criminel que de se servir des choses que Dieu nous donne , comme si elles nous étoient naturelles.* Sur tout ne nous imaginons pas que les sens instruisent la raison ; que le corps éclaire l'esprit ; que l'ame reçoive du corps ce qu'il n'a pas lui-même. Il vaut encore mieux se croire indépendant , que de croire qu'on dépend véritablement des corps. Il vaut mieux être son maître à soi-même , que de chercher un maître parmi des créatures qui ne nous valent pas. Mais il vaut mieux se soumettre à la verité éternelle qui nous assure dans l'Evangile , qu'il n'y a qu'elle qui soit notre maître , que de croire au rapport de ses sens ou de quelques hommes qui osent bien nous parler comme nos maîtres. L'expérience , quoi qu'on en dise , ne favorise point les préjugés. Car nos sens , aussi-bien que nos maîtres selon la chair , ne sont que des causes occasionnelles de l'instruction que la

sa-

sagesse éternelle nous donne dans le plus secret de nôtre raison. Mais parce que cette sagesse nous éclaire par une opération qui n'a rien de sensible , nous nous imaginons que ce sont nos yeux , ou les paroles de ceux qui frappent l'air à nos oreilles , qui produisent cette lumière , ou qui prononcent cette voix intelligible qui nous instruit. C'est pour cela , comme j'ai déjà dit ailleurs , que JESUS CHRIST ne s'est pas contenté de nous instruire d'une manière intelligible par sa Divinité ; il a voulu encore nous instruire d'une manière sensible par son humanité : il a voulu nous apprendre qu'il est nôtre maître en toutes manières. Et parce que nous ne pouvons sans peine rentrer en nous-mêmes , pour le consulter comme vérité éternelle , ordre immuable , lumière intelligible ; il a rendu la vérité sensible par ses paroles , l'ordre aimable par ses exemples , la lumière visible par un corps qui en diminue l'éclat : & cependant nous sommes encore assez ingrats , injustes , stupides ; & insensés , pour regarder , contre sa détense expresse , comme nos maîtres , non seulement les autres hommes , mais peut-être mêmes les corps les plus méprisables & les plus vils.

SECONDE OBJECTION.

L'ame étant plus parfaite que les corps , pour quoi ne pourra-t'elle pas renfermer en elle ce qui les représente ? Pourquoi l'idée de l'étenduë ne pourra-t'elle pas être une de ses modifications ? Il n'y a que Dieu qui agisse en elle & qui la modifie : nous en convenons. Mais pourquoi verra t'elle les corps en Dieu , si elle peut les voir dans sa propre substance ? Elle n'est point matérielle ; il est vrai. Mais Dieu quoi qu'esprit pur , voit les corps en lui : pour quoi donc l'ame ne les verra t'elle pas en se considérant , quoi qu'elle soit spirituelle ?

Réponse.

Ne voit-on pas qu'il y a cette différence entre Dieu & l'ame de l'homme , que Dieu est l'être sans restriction , l'être universel , l'être infini , & que l'ame est un genre d'être particulier ? C'est une propriété de l'infini d'être en même tems un & toutes choses , composé pour ainsi dire d'une infinité de perfections , & tellement simple , que chaque perfection qu'il possède , renferme toutes les autres sans aucune distinction réelle , car comme chaque perfection divine est infinie , elle fait tout l'être divin. Mais l'ame étant un être borné , elle ne peut avoir en elle l'étenduë , sans devenir matérielle. Dieu renferme donc en soi les corps d'une manière intelligible : Il voit leurs essences ou leurs idées dans sa sagesse , & leur existence dans son amour , ou dans ses volontez. Il est nécessaire de le dire ainsi , puisque Dieu a fait les corps , & qu'il connoît ce qu'il a fait avant même qu'il y eût rien de fait. Mais l'ame ne peut voir en elle ce qu'elle ne renferme pas ; elle ne peut même voir clairement ce qu'elle renferme ; elle ne peut que le sentir confusément. J'explique ceci.

L'ame ne renferme pas l'étenduë intelligible comme une de ses manières d'être ; parce que cette étenduë n'est point une manière d'être , c'est véritablement un être. On conçoit cette étenduë seule ou sans penser à autre chose , & l'on ne peut concevoir les manières d'être , sans appercevoir le sujet ou l'être dont elles sont les manières. On apperçoit cette étenduë sans penser à son esprit ; on ne peut même concevoir que cette étenduë puisse être une modification de son esprit. Cette étenduë étant bornée fait quelque figure , & les bornes de l'esprit ne peuvent le figurer. Cette étenduë ayant des parties se peut diviser du moins en quelque sens , & l'on ne voit

voit rien en l'ame qui soit divisible. Cette étendue que l'on voit n'est donc point une manière d'être de l'esprit ; donc il ne peut la voir en lui. Comment pourroit-on voir dans une espèce d'être toutes les espèces des êtres , & dans un être particulier & fini, une triangle en général & des triangles infinis ? Car enfin l'ame apperçoit un triangle ou un cercle en général , quoi qu'il y ait contradiction que l'ame puisse avoir une modification en général. Les sensations de couleur que l'ame attache aux figures , les rendent particulières , parce que nulle modification d'un être particulier ne peut être générale.

Certainement on peut assurer ce que l'on conçoit clairement. Or on conçoit clairement , que l'étendue que l'on voit est une chose distinguée de soi. On peut donc dire que cette étendue n'est point une modification de son être , & que c'est effectivement quelque chose de distingué de soi. Car il faut prendre garde que le soleil , par exemple , que l'on voit , n'est pas celui que l'on regarde. Le soleil & tout ce qu'il y a dans le monde matériel , n'est pas visible par lui même ; je l'ai prouvé ailleurs. L'ame ne peut voir que le soleil auquel elle est immédiatement unie. Or nous voyons clairement , & nous sentons distinctement que le soleil est quelque chose de distingué de nous. Donc nous parlons contre notre lumière & contre notre conscience , lorsque nous disons que l'ame voit dans ses propres modifications tous les corps qui l'environnent.

Le plaisir , la douleur , la Saveur , la chaleur , la couleur , toutes nos sensations & toutes nos passions , sont des modifications de notre ame. Mais quoi que cela soit , les connoissons-nous clairement ? Pouvons nous comparer la chaleur avec la Saveur ; l'odeur avec la couleur ? Pouvons-nous reconnoître le rapport qu'il y a entre le rouge & le vert , & mêmes entre le vert & le vert ? Il n'en est pas de même des figures , nous les comparons les unes avec les autres ; nous en reconnoissons exactement les rapports ;
nous

nous sçavons précisément que le quarté de la diagonale d'un quarré est double de ce quarré. Quel rapporte y a-t-il entre ces figures intelligibles, qui sont des idées tres-claires, avec les modifications de nôtre ame, qui ne sont que des sentimens confus? Et pourquoi prétendre que ces figures intelligibles ne puissent être apperçûës de l'ame si elles n'en sont des modifications, puisque l'ame ne connoît par idée claire rien de ce qui lui arrive, mais seulement par conscience ou sentiment interieur : ainsi que j'ai prouvé ailleurs, & que je prouverai encore dans l'Eclaircissement suivant. Si nous ne pouvions voir les figures des corps qu'en nous-mêmes, elles nous seroient au contraire *inintelligibles* ; car nous ne nous connoissons pas. Nous ne sommes que ténèbres à nous-mêmes, il faut que nous nous regardions hors de nous pour nous voir ; & nous ne connoîtrons jamais ce que nous sommes, jusques à ce que nous nous considérons dans celui qui est nôtre lumière, & en qui toutes choses deviennent lumière. Car ce n'est qu'en Dieu que les êtres les plus materiels sont parfaitement intelligibles ; mais hors de lui les substances les plus spirituelles deviennent entierement invisibles. L'idée de l'étenduë que nous voyons en Dieu est tres-claire. Mais comme nous ne voyons point en Dieu l'idée de nôtre ame, nous sentons bien que nous sommes, & ce que nous avons actuellement : Mais il nous est impossible de découvrir ce que nous sommes, ni aucune des modifications dont nous sommes capables.

TROISIE'ME OBJECTION.

Il n'y a rien en Dieu de mobile ; il n'y a rien en lui de figuré s'il y a un soleil dans le monde intelligible, ce soleil est toûjours égal à lui-même, & le soleil visible paroît plus grand, lorsqu'il est proche de l'horison, que lorsqu'il en est fort éloigné. Donc

ce n'est pas ce soleil intelligible que l'on voit. Il en est de même des autres créatures. Donc on ne voit point en Dieu les ouvrages de Dieu.

Réponse.

Pour répondre à tout ceci, il suffit de considérer, que Dieu renferme en lui-même une étendue intelligible infinie; car Dieu connoît l'étendue puisqu'il l'a faite, & il ne la peut connoître qu'en lui-même. Ainsi, comme l'esprit peut appercevoir une partie de cette étendue intelligible que Dieu renferme, il est certain qu'il peut appercevoir en Dieu toutes les figures; car toute étendue intelligible finie, est nécessairement une figure intelligible, puisque la figure n'est que le terme de l'étendue. De plus cette figure d'étendue intelligible & générale devient sensible & particulière par la couleur, ou par quelque autre qualité sensible que l'ame y attache, car l'ame répand presque toujours sa sensation sur l'idée qui la frappe vivement. Ainsi il n'est point nécessaire qu'il y ait en Dieu de corps sensibles, ou de figures dans l'étendue intelligible, afin que l'on en voye en Dieu, ou afin que Dieu en voye, quoi qu'il ne considère que lui même.

Si l'on conçoit aussi qu'une figure d'étendue intelligible rendue sensible par la couleur, soit prise successivement de différentes parties de cette étendue infinie: ou si l'on conçoit qu'une figure d'étendue intelligible puisse tourner sur son centre, ou s'approcher successivement d'une autre, ou apperçoit le mouvement d'une figure sensible ou intelligible, sans qu'il y ait même de mouvement dans l'étendue intelligible. Car Dieu ne voit point le mouvement des corps dans sa substance, ou dans l'idée qu'il en a lui-même, mais seulement par la connoissance qu'il a de ses volontez à leur égard. Il ne voit même leur existence que par cette voie, parce qu'il n'y a
que

que sa volonté qui donne l'être à toutes choses. Les volontez de Dieu ne changent rien dans sa substance : elles ne la meuvent pas. L'étendue intelligible est immobile en tout sens , même intelligiblement. Mais quoi que nous ne voyons que cette étendue intelligible , elle nous paroît mobile à cause du sentiment de couleur , ou de l'image confuse qui reste après le sentiment , laquelle nous attachons successivement , à diverses parties de l'étendue intelligible qui nous sert d'idée , lorsque nous voyons ou que nous imaginons le mouvement de quelque corps.

On peut comprendre , par les choses que je viens de dire , pour quoi on peut voir le soleil , tantôt plus grand , & tantôt plus petit , quoi qu'il soit toujours le même à l'égard de Dieu. Car il suffit pour cela que nous voyions tantôt une plus grande partie de l'étendue intelligible , & tantôt une plus petite ; & que nous ayions un sentiment vif de lumière pour attacher à cette partie d'étendue. Or comme les parties de l'étendue intelligible sont toutes de même nature , elles peuvent toutes représenter quelque corps que ce soit.

Il ne faut pas s'imaginer que le monde intelligible ait un tel rapport avec le monde matériel & sensible , qu'il y ait par exemple un soleil , un cheval , un arbre intelligible destiné à nous représenter le soleil , un cheval & un arbre : & que tous ceux qui voyent le soleil , voyent nécessairement ce prétendu soleil intelligible. Toute étendue intelligible pouvant être conçue circulaire , ou avoir la figure intelligible d'un cheval ou d'un arbre , toute étendue intelligible peut servir à représenter le soleil , un cheval , un arbre , & par conséquent être soleil , cheval , arbre du monde intelligible , & devenir même , soleil , cheval , arbre visible & sensible , si l'ame a quelque sentiment à l'occasion des corps pour attacher à ces idées.

Ainsi , lorsque j'ai dit que nous voyions les différens corps , par la connoissance que nous avons des

perfections de Dieu qui les représentent , je n'ai pas prétendu précisément , qu'il y eust en Dieu certaines idées particulières , qui représentassent chaque corps en particulier ; & que nous vissions une telle idée , lorsque nous voyons un tel corps : car il est certain que nous ne pourrions voir ce corps tantôt grand & tantôt petit , tantôt rond , & tantôt carré , si nous le voyions par une idée particulière , qui seroit toujours la même. Mais je dis que nous voyons toutes choses en Dieu , par l'application que Dieu fait à nôtre esprit de l'étendue intelligible en mille manières différentes ; & qu'ainsi l'étendue intelligible renferme en elles toutes les perfections , ou plutôt toutes les différences des corps , à cause des différentes sensations que l'ame répand sur les idées qu'elle a à l'occasion de ces mêmes corps. J'ai parlé d'une autre manière : mais on doit juger que ce n'étoit que pour rendre quelques-unes de mes preuves plus fortes & plus sensibles : & l'on ne doit pas juger , par les choses que je viens de dire , que ces preuves ne subsistent plus. Je dirois ici les raisons des différentes façons dont je me suis expliqué , si cela étoit nécessaire.

Je n'ose pas m'engager à traiter ce sujet plus à fond , de peur de dire des choses trop abstraites ou trop extraordinaires : ou , si on le veut , pour ne pas me hasarder à dire des choses que je ne sçai point , & que je ne suis pas capable de découvrir. Voici seulement quelques passages de l'Ecriture qui semblent contraires à ce que je viens d'établir. Je vas tâcher de les expliquer.

O B J E C T I O N

Saint Jean dans son Evangile , & dans la premiere Chap. 1.
de ses Epîtres , dit , *Que personne n'a jamais vû Dieu.* 18.
DEU M nemo vidit unquam , unigenitus qui est in sinu Chap. 4.
patris ipse enarravit. 12.

R é -

Réponse.

Je répons que ce n'est pas proprement voir Dieu , que de voir en lui les creatures. Ce n'est pas voir son essence , que de voir les essences des creatures dans sa substance : comme ce n'est pas voir un miroir , que d'y voir seulement les objets qu'il représente.

Aux
Corinth.
chap. 13.

L. 31.
chap.
20.

Ce n'est pas qu'on ne puisse dire avec saint Paul , saint Augustin , saint Grégoire , & plusieurs autres Peres de l'Eglise , qu'on voit Dieu dès cette vie , quoique d'une maniere fort imparfaite. Voici les paroles de saint Grégoire dans ses Morales sur Job. *A luce incorruptibili caligo nos nostræ corruptionis obscurat ; cumque & videri aliquatenus potest , & tamen videri lux ipsa sicuti est non potest , quam longe sit indicat. Quam si mens non cerneret , nec quia longe esset , videret. Si autem perfectè jam cerneret , profectò hanc quasi per caliginem non videret. Igitur quia nec omnino cernitur , nec rursum omnino non cernitur , rectè dictum est , quia à longè Deus videtur. Quoique saint Grégoire , pour expliquer ce passage de Job : *Oculi ejus à longè prospiciunt* , dit , qu'en cette vie on ne voit Dieu que de loin ; ce n'est pas que Dieu ne nous soit tres-présent : Mais c'est que les nuages de nôtre concupiscence nous le cachent : *caligo nos nostræ corruptionis obscurat*. Car en d'autres endroits il compare , après saint Augustin , la lumiere de Dieu , qui est Dieu même , à la lumiere du soleil qui nous environne , & que nous ne voyons point lorsque nous sommes aveugles , ou que nous fermons les yeux , à cause que son éclat nous ébloitit : *In sole oculos clausos tenemus*.*

Propin-
quior no-
bis qui
fecit ,

Saint Augustin passe encore plus avant que saint Grégoire son fidele disciple. Car quoiqu'il demeure d'accord qu'on ne connoît presentement Dieu que d'une maniere fort imparfaite ; il assure cependant

en plusieurs endroits , que Dieu nous est plus connu que les choses que nous nous imaginons le mieux connoître. Celui qui a fait toutes choses , dit-il , est plus proche de nous que les choses mêmes qu'il a faites : car c'est en lui que nous avons la vie , le mouvement & l'être. La plupart des choses qu'il a faites , ne sont point proportionnées à nôtre esprit , parce qu'elles sont corporelles & d'un genre d'être distingué de lui. Et plus bas. Ceux qui ont connu les secrets de la nature , sont condamnés avec justice dans le Livre de la Sagesse ; car s'ils ont pû pénétrer ce qu'il y a de plus caché aux hommes , avec combien plus de facilité pourroient-ils découvrir l'auteur & le Souverain de l'Univers ? Les fondemens de la terre sont cachés à nos yeux : mais celui qui a jeté ces fondemens , est tout proche de nos esprits. C'est pour cela que ce saint Docteur croit mêmes que celui qui a la charité , connoît mieux Dieu qu'il ne connoît son frere : Ecce , dit-il , *jam potest notio rem Deum habere quam fratrem. Plane notio rem , quia presentio rem : notio rem , quia interior em : notio rem quia certio rem.* Je n'apporte pas d'autres preuves du sentiment de saint Augustin. Si l'on en souhaite , l'on en trouvera de toutes sortes dans la sçavante Collection qu'en a faite Ambroise Victor , dans le second volume de la Philosophie Chrétienne.

Mais pour revenir au passage de saint Jean ? *Deum nemo vidit unquam.* Je croi que le dessein de l'Evangéliste , lorsqu'il assure qu'on n'a jamais vû Dieu , est de faire remarquer la difference qu'il y a entre l'ancien Testament & le nouveau : entre JESUS CHRIST , & les Patriarches & les Prophetes , desquels il est écrit qu'ils ont vû Dieu. Car Jacob , Moïse , Isaïe , & les autres , n'ont vû Dieu que des yeux du corps ,

& inquit ,
potue-

runt valere ut possent æstimare sæculum , quomodo ejus Dominum , non facilius invenerunt ? Ignota enim sunt fundamenta oculis nostris ; & qui fundavit terram , propinquat mentibus nostris. De Gen. ad litt. l. 5. ch. 16. De Trinitate ; lib. 8 ch. 8.

quàm
multa
que fa-
cta sunt.
In illo
enim vi-
vimus ,
move-
mur & sumus.
Istorum
autem
pleraque
remota
sunt à
mente
nostra
propter
dissimi-
litudi-
nem sui
generis.

* Rectè
culpan-
tur in li-
bro sa-
pientiæ
inquisi-
tores hu-
jus sæcu-
li.

Si enim
tantum ,
& inquit ,
potue-

& sous une forme étrangere : ils ne l'ont point vû en lui-même : *Deum nemo vidit unquam.* Mais le Fils unique du Pere qui est dans son sein , nous a instruits de ce qu'il a vû : *Unigenitus qui est in sinu Patris : ipse enarravit.*

O B J E C T I O N.

Saint Paul écrivant à Timothée , dit que Dieu habite une lumiere inaccessible , que personne ne l'a jamais vû , & mêmes que personne ne le peut voir. Si la lumiere de Dieu est inaccessible , on ne peut voir en elle toutes choses.

Réponse.

Saint Cy-
rille d'A-
lexandrie
sur ces
paroles
de saint
Jean :

*Erat lux
vera*

S. Aug.

Tr. 14.

sur saint

Jean. S.

Greg. ch.

27. de

Job.

* *Inac-*

cessibi-

lem di-

xit, sed

omni ho-

mini humana sapienti.

Scriptura quippe sacra omnes carnalium se-

ctatores humanitatis nomine notare solet.

S. Greg. in cap. 28 Job

Saint Paul ne peut être contraire à saint Jean , qui nous assure que JESUS CHRIST est la vraie lumiere qui éclaire tous les hommes qui viennent en ce monde. Car l'esprit de l'homme , que plusieurs Peres * appellent lumiere illuminée ou éclairée , *lumen illuminatum* , n'est éclairée que de la lumiere de la sagesse eternelle , que les mêmes Peres appellent pour cela lumiere qui éclaire , *lumen illuminans*. David nous exhorte de nous approcher de Dieu pour en être éclairés ? *Accedite ad eum , & illuminamini.* Mais comment en pouvons-nous être éclairés , si nous ne pouvons pas voir la lumiere par laquelle nous devons être éclairés ? Ainsi , quand saint Paul dit que cette lumiere est inaccessible , il entend à l'homme charnel qui ne rentre point en lui-même pour la contempler. Ou s'il parle de tous les hommes , c'est qu'il n'y en a point qui ne soit détourné de

de la contemplation parfaite de la verité , à cause que nôtre corps trouble sans cesse l'attention de nôtre esprit.

O B J E C T I O N.

Dieu répondant à Moïse qui souhaitoit de le voir , lui dit : *Vous ne pouvez me voir en face , car l'homme ne pourra me voir & vivre. NON videbit me homo & vivet.*

Réponse.

Il est évident que le sens littéral de ce passage n'est point contraire à ce que j'ai dit jusqu'ici : car je ne pretens pas qu'on puisse voir Dieu en cette vie , de la maniere dont Moïse souhaitoit de le voir. Je réponds cependant , qu'il faut mourir pour voir Dieu : car l'ame s'unit à la verité , à proportion qu'elle se détache du corps : C'est une verité à laquelle on ne pense point assez. Ceux qui suivent les mouvemens de leurs passions , ceux qui ont l'imagination salie par la jouissance des plaisirs , ceux qui ont augmenté l'union & la correspondance de leur esprit avec leur corps ; en un mot *ceux qui vivent* , ne peuvent voir Dieu : car ils ne peuvent rentrer dans eux-mêmes pour y consulter la verité. Ainsi heureux ceux qui ont le cœur pur , l'esprit dégagé , l'imagination nette , qui ne tiennent point au monde , & presque point à leur corps ; en un mot , heureux ceux *qui sont morts* , car ils verront Dieu. La Sagesse l'a dit publiquement sur la Montagne , & elle le dit secrètement à ceux qui la consultent en rentrant en eux-mêmes.

Ceux qui réveillent sans cesse en eux la concupiscence de l'orgueil , qui forment perpétuellement mille desseins ambitieux , qui unissent & mêmes qui assujettissent leur ame non seulement à leur corps ,

part. III.

V

mais

*Sapientia
non in-
venitur
in terra
suaviter
viventi-
um.
Job 18.*

mais à tous ceux qui les environnent ; en un mot, ceux qui *vivent* non seulement de la *vie du corps*, mais encore de la *vie du monde*, ne peuvent voir Dieu : car la sagesse habite dans le plus secret de la raison, & ils se répandent incessamment au dehors.

Mais ceux qui mortifient incessamment l'activité de leurs sens, qui conservent avec soin la pureté de leur imagination, qui résistent courageusement aux mouvemens de leurs passions ; en un mot, ceux qui rompent tous les liens qui rendent les autres esclaves du corps & de la grandeur sensible, peuvent découvrir une infinité de veritez, & voir cette sagesse qui est *cachée aux yeux de tous les vivans*. Ils cessent en quelque maniere de vivre lorsqu'ils rentrent dans eux-mêmes. Ils quittent le corps lorsqu'ils s'approchent de la verité. Car l'esprit de l'homme est tellement situé entre Dieu & les corps, qu'il ne peut quitter les corps, sans s'approcher de Dieu ; de même qu'il ne peut courir après eux sans s'éloigner de lui. Mais parce qu'avant la mort on ne peut quitter entièrement le corps, j'avouë qu'on ne peut aussi avant ce temps s'unir parfaitement à Dieu.

On peut maintenant, selon saint Paul, voir Dieu confusément & comme en un miroir, mais on ne le peut voir face à face : *Non videbit me homo, & vivet*. Cependant on le peut voir *ex parte*, c'est à dire confusément & imparfaitement.

Il ne faut pas s'imaginer que la vie soit égale dans tous les *hommes vivans*, ni qu'elle consiste dans un point indivisible. La domination du corps sur l'esprit, laquelle nous empêche de nous unir à Dieu par la connoissance de la verité, est capable du plus & du moins. L'ame n'est pas dans tous les hommes également unie au corps qu'elle anime par ses sentimens, ni à ceux vers lesquels elle se porte par ses passions ; & il y a des personnes qui mortifient tellement en eux la concupiscence des plaisirs & celle de l'orgueil qu'ils ne tiennent presque plus ni à leur corps ni au monde ; aussi ils sont comme

morts

*Abcondita est
ab oculis
omnium
viventium.*
Job 28.2.

*Videmus
nunc per
speculum
in enig-
mate,
tunc autem
in facie
ad faci-
ciem.*
Nunc
cognosco
ex parte.
1. Cor.
ch. 13.

morts. Saint Paul nous donne un grand exemple de ceci. Il châtioit son corps & le réduisoit en servitude, & il s'étoit tellement humilié & aneanti, qu'il ne pensoit plus au monde, & que le monde aussi ne longoit plus à lui : car le monde étoit mort & crucifié pour lui, comme il étoit mort & crucifié pour le monde. Et c'est pour cela, dit saint Grégoire, qu'il étoit si sensible à la verité, & si disposé à recevoir ces lumieres divines qui sont renfermées dans ses Epîtres, lesquelles toutes éclatantes qu'elles soient, ne frappent que ceux qui mortifient comme lui leurs sens & leurs passions. Car, comme il le dit lui-même, *l'homme charnel & sensible ne peut comprendre les choses spirituelles*; parce que la science du monde, le goût du siècle, le bel esprit, la délicatesse, la vivacité, la beauté de l'imagination, par laquelle nous vivons pour le monde, & le monde vit pour nous, communique à notre esprit une stupidité & une insensibilité effroyable à l'égard de toutes les veritez, qu'on ne comprend parfaitement que dans le silence de ses sens & de ses passions.

Il faut donc souhaiter la mort qui nous unit avec Dieu, ou pour le moins l'image de cette mort, qui est le sommeil mystereux durant lequel tous nos sens extérieurs étant assoupis, nous pouvons écouter la voix de la verité intérieure, qui ne se fait entendre que dans le silence de la nuit, lorsque les tenebres nous cachent les objets sensibles, & que le monde est comme mort à notre égard. C'est ainsi, avertit dit saint Grégoire, que l'Epouse avoit écouté la voix de son Epoux dans le sommeil, lorsqu'elle disoit : je dors & mon cœur veille. Je dors au dehors, mais mon cœur veille au dedans : parce que n'ayant point de vie ni de sentiment par rapport aux objets visibles : je deviens extrêmement sensible à la voix de la verité intérieure qui me parle dans le plus secret de ma raison.

V 2

HINC qu mund
do car-

naliter vivit. S. Gregoire sur le ch. 28. de Job ch. 28.

Animalis homo non percipit ea quæ sunt spiritus Dei, stultitia enim est illi.

1. Cor. ch. 2. 14.

Ad Moysen dicitur, non videbit me homo & ac si aperit dicere tur: Nul- lus un- quam Deum spiritali- ter videt

HINC est quod sponsa in canticis canticorum sponsi vocem quasi per somnium audierat , quæ dicebat : Ego dormio , & cor meum vigilat. Ac si diceret , dum exteriores sensus ab hujus vitæ sollicitudinibus sopio , vacante mente , vivacius interna cognosco. Foris dormio , sed intus cor vigilat : quia dum exteriora quasi non sentio , interiora solerter apprehendo. Bene ergo Eliu ait quod per somnium loquitur Deus. Morales de saint Grégoire sur le chap. 33. de Job.





ECLAIRCISSEMENT

sur le Chapitre septième de la
seconde Partie du troisième Li-
vre.

Où je prouve

*Que nous n'avons point d'idée claire
de la nature ni des modifica-
tions de nôtre ame.*

J'A I dit en quelques endroits , & mêmes je croi-
avoir suffisamment prouvé dans le troisième
Livre de la Recherche de la Verité, que nous
n'avons point d'idée claire de nôtre ame , mais seu-
lement conscience ou sentiment interieur ; & qu'ainsi
nous la connoissons beaucoup plus imparfaitement
que nous ne faisons l'étenduë. Cela me paroissoit
si évident , que je ne croiois pas qu'il fût nécessaire de
le prouver plus au long. Mais l'autorité de M. Des-
cartes , qui dit positivement : *Que la nature de l'esprit
est plus connue que celle de toute autre chose* , a telle-
ment préoccupé quelques-uns de ses disciples , que
ce que j'en ai écrit n'a servi qu'à me faire passer dans
leur esprit pour une personne foible , qui ne peut se
prendre & se tenir ferme à des veritez abstraites , in-
capable de soulager & de tenir l'attention de ceux qui
les considerent.

J'avouë que je suis extrêmement foible , sensible,
groslier , & que mon esprit dépend de mon corps en

Réponse
aux cin-
quièmes.
Objec-
tions
contre la
seconde
Medita-
tion vers
la fin.

tant de manieres que je ne puis les exprimer. Je le ſçai, je le ſens ; & je travaille inceſſamment à augmenter cette connoiſſance que j'ai de moi-même. Car, ſi l'on ne peut s'empêcher d'être miſerable, du moins faut-il le ſçavoir & le ſentir : du moins faut-il ſ'humilier à la vûë de ſes miſeres interieures, & reconnoiſtre le beſoin qu'on a d'être délivré de ce corps de mort, qui jette le trouble & la conſuſion dans toutes les facultez de l'ame.

Cependant la queſtion dont-il ſ'agit eſt tellement proportionnée à l'eſprit, que je ne voi pas qu'il ſoit beſoin d'une grande application pour la réſoudre : & c'eſt pour cela que je ne m'y étois pas arrêté. Car je croi pouvoir dire que l'ignorance, où ſont la plupart des hommes à l'égard de leur ame, de ſa diſtinction d'avec le corps, de ſa ſpiritualité, de ſon immortalité & de ſes autres proprietez, ſuffit pour prouver évidemment que l'on n'en a point d'idée claire & diſtincte.

Nous pouvons dire que nous avons une idée claire du corps, parce qu'il ſuffit de conſulter l'idée qui le repréſente pour reconnoiſtre les modifications dont il eſt capable. Nous voyons clairement qu'il peut être rond, quarré, en repos, en mouvement. Nous concevons ſans peine qu'un quarré ſe peut diviſer en deux triangles, deux parallelogrammes, deux trapèzes. Lors qu'on nous demande, ſi quelque choſe appartient ou n'appartient pas à l'étenduë, nous n'héſitons pas ſur ce que nous avons à répondre : Parce que l'idée de l'étenduë étant claire, on voit ſans peine & de ſimple vûë ce qu'elle renferme & ce qu'elle exclut.

Mais nous n'avons point, ce me ſemble d'idée de nôtre eſprit, qui ſoit telle que nous puiſſions découvrir en la conſultant, les modifications dont il eſt capable. Si nous n'avions jamais ſenti ni plaiſir ni douleur, nous ne pourrions point ſçavoir ſi l'ame ſeroit, ou ne ſeroit pas capable d'en ſentir. Si un homme n'avoit jamais mangé de melon, ſouffert de douleur,

leur, vû de rouge ou de bleu, il auroit beau consulter l'idée prétendue de son ame, il ne découvreroit jamais distinctement en elle, si l'ame seroit ou ne seroit pas capable de tels sentimens ou de telles modifications. Je dis plus, quoi qu'on sente actuellement de la douleur, ou qu'on voye de la couleur, on ne peut découvrir de simple vûë, si ces qualitez appartiennent à l'ame. On s'imagine que la douleur est dans le corps à l'occasion duquel on la souffre, & que la couleur est répandue sur la surface des objets, quoi que l'on conçoive très-clairement que ces objets sont distinguez de son ame.

Pour s'assurer si les qualitez sensibles sont, ou ne sont pas, des manieres d'être de l'esprit, on ne consulte point l'idée prétendue de l'ame: Les Cartesiens même consultent au contraire l'idée de l'étendue, & ils raisonnent ainsi. La chaleur, la douleur, la couleur ne peuvent être des modifications de l'étendue: car l'étendue n'est capable que de différentes figures & de differens mouvemens. Or il n'y a que deux genres d'êtres des esprits & des corps. Donc la douleur, la chaleur, la couleur, & toutes les autres qualitez sensibles appartiennent à l'esprit.

Puisqu'on est obligé de consulter l'idée qu'on a de l'étendue, pour découvrir si les qualitez sensibles sont des manieres d'être de son ame; n'est-il pas évident qu'on n'a point d'idée claire de l'ame? Autrement s'aviserait on jamais de prendre ce détour? Lors qu'un Philosophe veut découvrir, si la rondeur appartient à l'étendue, consulte-t-il l'idée de l'ame ou quelque autre idée que celle de l'étendue? Ne voit-il pas clairement dans l'idée même de l'étendue, que la rondeur en est une modification: & ne seroit-il pas extravagant si pour s'en éclaircir il raisonnoit ainsi. Il n'y a que de deux sortes d'êtres, des esprits & des corps. La rondeur n'est pas la maniere d'être d'un esprit. Donc c'est la maniere d'être d'un corps.

On découvre donc de simple vûë, sans raisonne-

ment & par la seule application de l'esprit à l'idée de l'étenduë , que la rondeur & toute autre figure est une modification qui appartient au corps , & que le plaisir , la douleur , la chaleur , & toute autre qualité sensible , n'en sont point des modifications. On ne peut faire de demande sur ce qui appartient ou n'appartient pas à l'étenduë , à laquelle on ne puisse répondre facilement , promptement , hardiment , par la seule considération de l'idée qui la représente. Tous les hommes conviennent de ce que l'on doit croire sur ce sujet. Car ceux qui disent que la matière peut penser , ne s'imaginent point qu'elle ait cette faculté à cause qu'elle est étenduë : ils demeurent d'accord que l'étenduë , précisément comme telle , ne peut penser.

Mais on ne convient point de ce qu'on doit croire de l'ame & de ses modifications. Il y a des personnes qui pensent que la douleur & la chaleur , ou pour le moins la couleur ne lui appartient pas. On se rend même ridicule parmi quelques Cartesiens , si l'on dit que l'ame devient actuellement bleuë , rouge , jaunë : & qu'elle est teinte des couleurs de l'arc en-ciel , lorsqu'elle le considère. Il y a bien des personnes qui doutent , & encore plus qui ne croient pas que , lorsqu'on sent une charogne , l'ame devienne formellement puante ; & que la Saveur du sucre , du poivre , du sel soit quelque chose qui lui appartienne à elle-même. Où est donc l'idée claire de l'ame , afin que les Cartesiens la consultent ; & qu'ils s'accordent tous sur le sujet , où les couleurs , les saveurs , les odeurs , se doivent rencontrer ?

Mais , quand les Cartesiens s'accorderoient sur ces difficultez , on ne pourroit conclure de leur accord , qu'ils auroient une idée claire de l'ame. Car s'ils s'accordent enfin , que c'est elle qui est actuellement verte ou rouge , lors qu'on voit du vert & du rouge , ce ne sera que par de grands raisonnemens qu'ils le concluront : ils ne le verront jamais d'une simple vûë : ils ne le découvriront jamais en consul-

tant

tant l'idée prétendue de l'ame, mais plutôt en consultant celle du corps. Ils n'assureront que les qualités sensibles appartiennent à l'ame, que parce qu'elles n'appartiennent point à l'étendue, dont ils ont une idée claire, Jamais ils ne convaincront sur cela ceux, qui ayant l'esprit petit, sont incapables de perceptions composées ou de raisonnemens, ou plutôt ceux qui ne s'arrêtent point à considérer l'idée claire du corps, & qui confondent toutes choses. Il y aura toujours des païsans, des femmes, & des enfans, & peut-être des Sçavans & des Docteurs qui en douteront. Mais les femmes & les enfans, les sçavans & les ignorans, les plus éclairés & les plus stupides, conçoivent sans peine par l'idée qu'ils ont de l'étendue, qu'elle est capable de toute sorte de figures. Ils comprennent clairement que l'étendue n'est pas capable de douleur, de Saveur, d'odeur, ni d'aucun sentiment, lorsqu'ils consultent fidèlement & avec application l'idée seule qui la représente: car il n'y a aucune qualité sensible renfermée dans l'idée qui représente l'étendue.

Il est vrai qu'ils peuvent douter si le corps est ou n'est pas capable de sentiment, ou de recevoir quelque qualité sensible: Mais c'est qu'ils entendent par le corps quelque autre chose que de l'étendue; & qu'ils n'ont point d'idée claire du corps pris en ce sens. Mais lors que M. Descartes, ou les Cartésiens à qui je parle, assurent que l'on connoît mieux l'ame que le corps, ils n'entendent par le corps que l'étendue. Comment donc peuvent-ils soutenir que l'on connoît plus clairement la nature de l'ame que l'on ne connoît celle du corps: puisque l'idée du corps ou de l'étendue est si claire, que tout le monde convient de ce qu'elle renferme, & de ce qu'elle exclut: & que celle de l'ame est si confuse, que les Cartésiens mêmes disputent tous les jours, si les modifications de couleur lui appartiennent.

On connoit, disent ces Philosophes après M. Descartes, la nature d'une substance d'autant plus distin-

*Au lieu
que je
viens de
citer.*

Étément quel'on en connoist davantage d'attributs. Or il n'y a point de chose dont on connoisse tant d'attributs que de nôtre esprit ; parce qu'autant qu'on en connoît dans les autres choses , on en peut autant compter dans l'esprit , de ce qu'il les connoît. Et partant sa nature est plus connue que celle de toute autre chose.

Mais , qui ne voit qu'il y a bien de la difference entre connoître par idée claire & connoître par conscience ? Quand je connois que 2 fois 2. sont 4 , je le connois tres clairement : mais je ne connois point clairement ce qui est en moi qui le connoît. Je le sens , il est vrai je le connois par conscience ou sentiment interieur : Mais je n'en ai point d'idée claire , comme j'en ai des nombres, entre lesquels je puis découvrir clairement les rapports. Je puis compter qu'il y a dans mon esprit trois propriétés , celle de connoître que 2 fois 2. sont 4 , celle de connoître que 3 fois 3. sont 9 , & celle de connoître que 4 fois 4. sont 16. Et si on le veut même , ces trois propriétés seront différentes entr'elles , & je pourrai ainsi compter en moi une infinité de propriétés : Mais je nie qu'on connoisse *clairement* la nature des choses que l'on peut compter.

On peut dire que l'on a une idée claire d'un être , & que l'on en connoît la nature , lorsque l'on peut le comparer avec les autres dont on a aussi une idée claire , ou pour le moins lorsqu'on peut comparer entr'elles les modifications dont cet être est capable. On a des idées claires des nombres & des parties de l'étendue , parce qu'on peut comparer ces choses entr'elles. On peut comparer 2. avec quatre , quatre avec seize , & chaque nombre avec tout autre : on peut comparer un quarré avec un triangle , un cercle avec une ellipse , un quarré & un triangle avec tout autre quarré & tout autre triangle , & l'on peut ainsi découvrir clairement les rapports qui sont entre ces figures & entre ces nombres. Mais on ne peut comparer son esprit avec d'autres êtres , pour en reconnoître clairement quelque rapport : on ne peut mé-

me comparer les manieres d'être de l'esprit entr'elles. On ne peut découvrir clairement le rapport qui est entre le plaisir & la douleur, la chaleur & la couleur, ou, pour ne parler que des manieres d'être de même genre, on ne peut déterminer exactement le rapport qui est entre le vert & le rouge, le jaune & le violet, ni même entre le violet & le violet. L'on sent bien que l'un est plus couvert ou plus éclatant que l'autre : Mais on ne sçait point avec évidence ni de combien, ni ce que c'est qu'être plus couvert & plus éclatant. L'on n'a donc point d'idée claire ni de l'ame, ni de ses modifications : & quoique je voye ou que je sente les couleurs, les Saveurs les odeurs, je puis dire, comme j'ai fait, que je ne les connois point par idée claire ; puisque je ne puis en découvrir clairement les rapports.

Il est vrai que je puis découvrir des rapports exacts entre les sons : que l'octave par exemple est double, la quinte comme 3 à 2. la quarte comme 4 à 3. Mais je ne puis connoître ces rapports par le sentiment que j'en ai. Si je sçai que l'octave est double, c'est que j'ai appris par expérience qu'une même corde donne l'octave, lorsque l'ayant pincée toute entiere, on la pince ensuite après l'avoir divisée en deux parties égales : c'est que je sçai que le nombre des vibrations est double en tems égal, ou quelque chose de semblable : c'est que les tremblemens de l'air, les vibrations de la corde, & la corde même, sont des choses que l'on peut comparer par des idées claires ; & qu'on connoît distinctement les rapports qui peuvent être entre la corde & ses parties, comme aussi entre les vitesses de différentes vibrations. Mais on ne peut comparer les sons en eux-mêmes, ou en tant que qualitez sensibles & modifications de l'ame, on ne peut de cette maniere en reconnoître les rapports. Et quoique les Musiciens distinguent fort bien les différentes consonances, ce n'est point qu'ils en distinguent les rapports par des idées claires. C'est l'oreille seule qui juge chez eux de la différence des sons ; la

raison n'y connoit rien. Mais on ne peut pas dire que l'oreille juge par l'idée claire, ou autrement que par sentiment. Les Musiciens mêmes n'ont donc point d'idée claire des sons, en tant que sentimens ou modifications de l'ame. Et par conséquent on ne conçoit point l'ame ni ses modifications par idée claire, mais seulement par conscience ou sentiment intérieur.

De plus on ne sçait point en quoi consistent les dispositions de l'ame qui la rendent plus prompte à agir & à se représenter les objets. On ne peut pas même concevoir en quoi de telles dispositions pourroient consister. Je dis plus, on ne peut par la raison s'assurer positivement, si l'ame seule séparée du corps, ou considérée sans rapport au corps, est capable d'habitudes & de mémoire. Mais comment pouvons-nous ignorer ces choses, si la nature de l'ame est plus connue que celle du corps ? On voit sans peine en quoi consiste la facilité, que les esprits animaux ont à se répandre dans les nerfs, dans lesquels ils ont déjà coulé plusieurs fois, ou pour le moins on découvre sans peine que les tujaux des nerfs s'élargissant, & leurs fibres se couchant d'une certaine façon, les esprits peuvent aisément s'y insinuer. Mais, que peut-on concevoir qui soit capable d'augmenter la facilité de l'ame pour agir ou pour penser ? Pour moi j'avoué que je n'y comprends rien. Je ne puis m'éclairer sur cela, quoique j'aye un sentiment tres-vif de cette facilité avec laquelle il s'excite en moi certaines pensées : Et si je n'avois des raisons particulieres qui me portent à croire que j'ai en effet de telles dispositions, quoique je ne les connoisse point en moi, je jugerois qu'il n'y a point dans mon ame ni d'habitude ni de mémoire spirituelle. Mais enfin puisqu'on hésite sur cela, c'est une marque certaine qu'on n'est pas si éclairé qu'on le dit : car le doute ne s'accorde pas avec l'évidence & les idées claires.

Eccle.

ch. 9. 1.

Il est certain que l'homme le plus éclairé ne connoit point avec évidence, s'il est digne d'amour ou de

de haine ; comme parle le Sage. Le sentiment intérieur qu'on a de soi-même ; ne peut rien assurer sur cela. Saint Paul dit bien que sa conscience ne lui reproche rien : mais il n'assure pas pour cela qu'il soit justifié. Il assure au contraire que cela ne le justifie pas, & qu'il n'ose pas se juger lui-même, parce que celui qui le juge, c'est le Seigneur. Mais comme l'on a une idée claire de l'ordre, si l'on avoit aussi une idée claire de l'ame par le sentiment intérieur qu'on a de soi-même, on connoitroit avec évidence si elle seroit conforme à l'ordre ; on sçauroit bien si l'on est juste ou non, on pourroit mêmes connoître exactement toutes ses dispositions intérieures au bien & au mal, lorsqu'on en auroit le sentiment. Mais si l'on pouvoit se connoître tel qu'on est, on ne seroit pas si sujet à la présomption. Et il y a bien de l'apparence que saint Pierre n'auroit point dit à son Maître qu'il alloit bien-tôt renier : *Pourquoi ne puis-je pas vous suivre maintenant : je donnerai ma vie pour vous. Animam meam pro te ponam.* Car ayant sentiment intérieur de ses forces & de la bonne volonté, il auroit pû voir avec évidence, s'il auroit eû en lui-même la force ou le courage de vaincre la mort, ou plutôt les insultes d'une servante & de quelques valets.

Si la nature de l'ame est plus connue que celle de toute autre chose ; si l'idée que l'on en a, est aussi claire que celle qu'on a du corps : je demande seulement d'où peut venir qu'il y a tant de gens qui la confondent avec lui ? Est-il possible de confondre deux idées claires entièrement différentes ? Faisons justice à tout le monde. Ceux qui ne sont pas de nôtre sentiment, sont raisonnables aussi-bien que nous : ils ont les mêmes idées des choses ; ils participent à la même Raison. Pourquoi donc confondent-ils ce que nous distinguons ? Ont-ils jamais confondu en d'autres occasions les choses dont ils ont des idées claires. Ont-ils jamais confondu deux nombres différens ? Ont-ils jamais pris le quarré pour le cercle ?

Nean-

*Sed ne-
que me-
ipsum ju-
dico. Ni-
hil enim
mihi con-
sci-
sum : sed
non in
hoc justi-
ficatus
sum, qui
autem
judicat
me, Do-
minus est,
1. Cor.
ch. 4. 4.
Joan. 13.
37.*

Néanmoins l'ame est plus différente du corps que le quarré ne l'est du cercle ; car ce sont des substances qui ne conviennent en aucune chose , & cependant ils les confondent. C'est donc qu'il y a quelque difficulté à reconnoître leur différence. C'est que cela ne se découvre pas d'une simple vûë , & qu'il faut raisonner pour conclure que l'une n'est pas l'autre. C'est qu'il faut consulter avec application l'idée de l'étendue , & reconnoître que l'étendue n'est point une manière d'être du corps , mais le corps même , puisqu'elle nous est représentée comme une chose subsistante , & comme le principe de tout ce que nous concevons clairement dans les corps ; & qu'ainsi les manières dont le corps est capable , n'ayant aucun rapport aux qualitez sensibles , il faut que le sujet de ces qualitez , ou plutôt l'être dont ces qualitez sont des manières , soit bien différent du corps. Il est nécessaire de faire de semblables raisonnemens pour s'empêcher de confondre l'ame avec le corps. Mais si l'on avoit une idée claire de l'ame , comme l'on en a une du corps , certainement on ne seroit point obligé de prendre tous ces détours pour la distinguer de lui : cela se découvroit d'une simple vûë , & avec autant de facilité que l'on reconnoit que le quarré n'est pas le cercle.

Je ne m'arrête pas à prouver plus au long que l'on ne connoist point l'ame ni ses modifications par des idées claires. De quelque côté qu'on se considère soi-même , on le reconnoist suffisamment : & je n'ajoute ceci à ce que j'en avois déjà dit dans la *Recherche de la Vérité* , que parce que quelques Cartésiens y avoient trouvé à redire. Si cela ne les satisfait pas , j'attendrai qu'ils me fassent reconnoître cette idée claire que je n'ai pû trouver en moi , quelque effort que j'aye fait pour la découvrir.



ECLAIRCISSEMENT

Sur le Chapitre huitième de la
deuxième Partie du troisième
Livre.

*Des termes vagues & généraux
qui ne signifient rien : Comment on
les distingue des autres.*

A FIN de comprendre ce que j'ai dit en quelques endroits ; que l'on ne rend point raison des choses , lorsqu'on les explique par des termes de Logique & par des idées générales ; il suffit de faire reflexion , que tout ce qui existe , se réduisant à l'être ou aux manières d'être , tout terme qui ne signifie aucune de ces choses , ne signifie rien , & que tout terme qui ne signifie aucune de ces choses distinctement & en particulier , ne signifie rien de distinct. Cela me paroît très-évident , mais ce qui est évident en soi , n'est pas tel pour tout le monde. L'on est accoutumé à se payer de mots , & à en payer les autres. Tous les termes qui ne blessent point l'oreille , ont cours parmi les hommes ; & la vérité entre si peu dans le commerce du monde , que ceux qui parlent ou qui écoutent , n'y ont d'ordinaire aucun égard. Le don de la parole est le plus grand des talens , le langage d'imagination est le plus seur des moyens , & une mémoire remplie de termes incompréhensibles paroît toujours avec éclat , quoique les Cartesiens en puissent dire.

Quand

Quand les hommes aimeront uniquement la vérité, alors ils prendront bien garde à ce qu'ils disent ; ils examineront avec soin ce qu'ils entendent ; ils rejetteront avec mépris les termes vuides de sens, & ils s'attacheront seulement aux idées claires. Mais quand sera-ce que les hommes aimeront uniquement la vérité ? Ce sera lorsqu'ils ne dépendront plus de leur corps, qu'ils n'auront plus de rapport nécessaire aux objets sensibles, qu'ils ne se corrompront plus les uns les autres, & qu'ils consulteront fidèlement le maître qui les éclaire dans le plus secret de leur raison : mais cela n'arrivera jamais en cette vie.

Cependant tous les hommes ne sont pas également indifférens pour la vérité. S'il y en a qui prononcent des paroles sans réflexion, qui les reçoivent sans discernement, & qui n'ont d'attention qu'à ce qui les touche : il y en a aussi qui travaillent sérieusement pour s'instruire de la vérité, & pour en convaincre les autres. Et c'est principalement à ceux-ci que je parle ; car c'est à leurs instances que j'ay pris la résolution de faire ces remarques.

Je dis donc que tout ce qui est, soit qu'il existe actuellement ou non, & par conséquent tout ce qui est intelligible, se réduit à l'être & à la manière de l'être. Par l'être j'entens ce qui est absolu, ou ce qui se peut concevoir seul & sans rapport à autre chose. Par les manières de l'être j'entens ce qui est relatif, ou ce qui ne se peut concevoir seul. Or il y a deux espèces de manières d'être : les unes consistent dans le rapport des parties d'un tout à quelque partie de ce même tout : les autres consistent dans le rapport d'une chose à une autre qui ne fait point partie d'un même tout. La rondeur de la cire est une manière d'être de la première espèce, parce que la rondeur consiste dans l'égalité d'éloignement qu'ont toutes les parties de sa surface à celle qui en est le centre. Le mouvement ou la situation de la cire est une manière d'être de la seconde espèce ; car elle consiste dans le rapport qu'a la cire aux corps qu'il l'environnent. Je ne

ne parle pas du mouvement pris pour la force mouvante : car il est clair que cette force n'est point & ne peut être une manière d'être des corps, puis que de quelque manière qu'on les conçoive modifiez, on ne les peut concevoir comme une force mouvante.

S'il est certain, que tout ce qui est intelligible se réduit aux êtres ou aux manières d'être, il est évident que tout terme qui ne signifie aucune de ces choses, ne signifie rien, & que tout terme qui ne signifie point un tel être ou une telle manière d'être, est un terme obscur & confus. Et par conséquent nous ne pouvons concevoir clairement ce que les autres nous disent ni ce que nous leur disons, si nous n'avons des idées distinctes d'être ou de manière d'être, lesquelles répondent à chacun des termes dont ils se servent, ou dont nous nous servons nous-mêmes.

Neanmoins je demeure d'accord qu'on peut, & mêmes qu'on est quelquefois obligé de se servir de termes qui ne réveillent point directement d'idées distinctes. On le peut, parce qu'il n'est pas toujours nécessaire de mettre la définition en la place du défini, & que l'on se sert utilement d'expressions abrégées, quoique confuses en elles-mêmes. Et l'on y est contraint, lorsqu'on est obligé de parler des choses dont on n'a point d'idée claire, & que l'on ne connoît que par le sentiment intérieur qu'on a de soi-même, comme lorsqu'on parle de l'ame & de ses modifications. Il faut seulement observer de ne point se servir de termes obscurs & équivoques, lorsqu'on en a de clairs, ou que ceux à qui l'on parle, en peuvent prendre une fausse idée. Ces choses s'entendront mieux par quelque exemple.

Il est plus clair de dire que Dieu a créé le monde par sa volonté, que de dire, qu'il l'a créé par sa *puissance*. Ce dernier mot est un terme de Logique : il ne réveille point dans l'esprit d'idée distincte & particulière, & il donne lieu de s'imaginer que la puissance de Dieu peut-être autre chose que l'efficace de
sa

sa volonté. On parle plus clairement, lorsqu'on dit que Dieu pardonne aux pecheurs en JESUS CHRIST, que si l'on disoit absolument, que Dieu leur pardonne par sa *clemence* & la *misericorde*. Ces termes sont équivoques; ils donnent quelque sujet de penser que la clémence de Dieu est peut-être contraire à sa justice: que le péché peut demeurer impuni: que la satisfaction de JESUS CHRIST n'est point nécessaire, & autres choses semblables.

On se sert souvent de ces termes vagues & dont la signification n'est point précise, lorsqu'on parle des perfections divines: Et cela ne se doit point condamner, car l'exactitude philosophique n'est pas toujours nécessaire. Mais par une stupidité & une négligence criminelle, l'on fait un tel abus de ces expressions générales, & l'on en tire tant de fausses conséquences, qu'encore que tous les hommes aient la même idée de Dieu, & qu'ils le considèrent tous comme un être infiniment parfait; Néanmoins il n'y a presque point d'imperfection qu'on ne lui ait attribuée dans le tems de l'idolatrie, & l'on en parle même souvent d'une manière fort indigne: tout cela faute de comparer sérieusement les choses que l'on en dit, avec l'idée qui le représente, ou plutôt avec lui-même.

Mais c'est principalement dans les matières de Physique qu'on abuse des termes vagues & généraux, qui ne réveillent point d'idées distinctes d'être, ou de manière d'être. Par exemple, lorsqu'on dit que les corps tendent à leur *centre*, qu'ils tombent par leur *pesanteur*, qu'ils s'élèvent par leur *légereté*, qu'ils se meuvent par leur *nature*, qu'ils changent successivement de *formes*, qu'ils agissent par leurs *vertus*, *qualitez*, *facultez*, &c. on se sert de termes qui ne signifient rien, & toutes ces propositions sont absolument fausses dans le sens que la plupart des Philosophes leur donnent. Il n'y a point de *centre* au sens qu'on l'entend d'ordinaire. Ces termes de *pesanteur*, de *forme*, de *nature* & d'autres semblables, ne
ré.

réveillent point l'idée ni d'un être ni d'une manière d'être. Ce sont des termes vuides de sens, & que les personnes sages doivent éviter. *Scientia insensati inenarrabilia verba*, dit l'Ecriture. Ces termes ne sont propres qu'à couvrir l'ignorance des faux sçavans, & à faire croire aux stupides & aux libertins que Dieu n'est point seul la vraie cause de toutes choses.

Il me semble que cela est certain & facile à concevoir. Cependant la plupart des hommes parlent librement de toutes choses, sans se mettre en peine d'examiner, si les termes dont ils se servent, ont une signification claire & exacte. Il y a mêmes des Auteurs, qui ont composé plusieurs volumes, dans lesquels il est plus difficile qu'on ne pense, de remarquer quelqu'endroit où ils aient entendu ce qu'ils ont écrit. Ainsi ceux qui lisent beaucoup, & qui écoutent avec respect les discours vagues & généraux de faux Sçavans, sont dans une ignorance tres-groffière. Et je ne voi pas qu'ils s'en puissent délivrer, s'ils ne font, & s'ils ne renouvellent sans cesse la résolution de ne croire jamais personne sur sa parole, & avant que d'avoir attaché des idées distinctes aux termes les plus communs dont les autres se servent. Car ces termes ne sont point clairs, comme on se l'imagine ordinairement: Ils ne paroissent clairs qu'à cause de l'usage continuel qu'on en fait. On ne se défie nullement de tout ce qui est familier; & l'on croit toujours bien comprendre ce qu'on dit, ou ce qu'on entend dire, lorsqu'on écoute ou que l'on dit des choses que l'on a dites cent fois, quoique peut être on ne les ait jamais examinées.



ECLAIRCISSEMENT sur la Conclusion des trois pre- miers Livres.

*Que les Medecins & les Directeurs
nous sont absolument nécessaires ;
mais qu'il est dangereux de les
consulter & de les suivre en plu-
sieurs occasions.*

CERTAINEMENT l'homme avant son pe-
ché , avoit toutes les choses qui lui étoient
nécessaires pour conserver son esprit & son
corps dans un état parfait ; il n'avoit besoin ni de Di-
recteur ni de Médecin : il consultoit la verité inté-
rieure comme la règle infailible de son devoir ; & ses
sens étoient si fidèles , qu'ils ne le trompoient jamais
dans l'usage qu'il devoit faire des corps qui l'envi-
ronnoient pour conserver le sien propre.

Mais depuis le peché les choses sont bien changées ;
nous consultons beaucoup plus nos passions que la
verité ou la loi éternelle ; & nos sens sont si déréglez ,
qu'en les suivant , nous perdons quelquefois la santé
& la vie. Les Directeurs & les Médecins nous sont
absolument nécessaires ; & ceux qui prétendent être
assez habiles pour se conduire en toutes rencontres ,
tombent ordinairement dans des fautes grossières ,
qui leur apprennent un peu trop tard , qu'ils suivent
un maître qui n'est pas trop sage.

Cependant je croi pouvoir dire que le peché n'a
point

point tellement dérégulé toutes les facultez de l'ame, qu'on ne puisse en plusieurs occasions se consulter soi-même ; & que souvent il arrive qu'on perd la vie de l'ame ou du corps, parce qu'on a recours à des Médecins peu experts dans leur art, & qui ne connoissent point assez nôtre temperament ; ou à des Directeurs ignorans dans la Religion & dans la Morale, & qui n'examinent point le fond des consciences pour découvrir les engagements & les dispositions de ceux qui les consultent.

Ce que j'ai dit pour la conclusion des trois premiers Livres de la Recherche de la Verité, a donné sujet à quelques personnes de s'imaginer que je prétendois, qu'afin de conserver sa santé & sa vie, l'on devoit suivre ses sens & ses passions en toutes choses ; & que pour s'instruire de son devoir, il étoit inutile de consulter les autres hommes, puisque nous avons pour maître la Sagesse éternelle, qui nous parle clairement dans le plus secret de nôtre raison. Et quoique je n'aye point dit, ni même pensé, que les Médecins & les Directeurs fussent inutiles ; certaines personnes promptes à juger & à conclure, se sont persuadées que c'étoit assez mon sentiment, à cause peut-être, que c'étoit le leur ; & qu'ils ne considèrent point tant l'homme comme il est présentement, que comme il étoit avant le péché. Voici donc à peu près ce que je pense sur cette question.

On peut considérer l'homme en deux états, dans la santé & dans la maladie. Si on le considère dans une parfaite santé, on ne peut, ce me semble, douter, que ses sens ne lui soient beaucoup plus utiles pour la conserver, que sa raison, & l'expérience des Médecins les plus habiles. Il ne faut point envoyer querir un Médecin pour sçavoir combien pesant un homme peut porter, s'il doit manger du bois & des pierres, s'il peut se jeter dans un précipice : ses sens lui apprennent d'une manière courte & incontestable ce qu'il doit faire dans de semblables occasions qui sont les plus ordinaires. Et cela,

suffit

suffit ce me semble , pour justifier ce que j'ai dit pour conclusion des trois premiers Livres.

2. Liv. Mais cela ne suffit pas pour justifier ce que j'ai pen-
pag. 20. sé , & mêmes ce que j'ai dit ailleurs : *Que nos sens s'acquittent admirablement bien de leur devoir , & qu'ils nous conduisent à leur fin, d'une maniere si juste & si fidele qu'il semble que c'est à tort qu'on les accuse de corruption & de déreglement.* Car j'ai toujourns crû que la justesse , l'exactitude , l'ordre admirable qui se rencontre dans nos sentimens par rapport à la conservation de la vie , n'est point une suite du peché , mais la premiere institution de la nature.

On objecte que maintenant cet ordre est fort déréglé ; & que , si nous suivions nos sens , non seulement nous mangerions souvent du poison , mais que nous prendrions presque toujourns de la nourriture beaucoup plus que nous n'en pouvons digérer.

Mais à l'égard des poisons , je ne pense pas que nos sens nous portassent jamais à en manger ; & je croi que si par hazard nos yeux nous excitoient à en goûter , nous n'y trouverions pas une saveur propre à nous les faire avaler , pourvû néanmoins que ces poisons fussent dans leur état naturel. Car il y a bien de la différence entre les poisons tels qu'ils viennent naturellement , & des viandes empoisonnées ; entre du poivre crud , & des viandes poivrées. Nos sens nous portent à manger des viandes empoisonnées , j'en demeure d'accord. Mais ils ne nous portent pas à manger des poisons : je ne sçai mêmes s'ils nous portent à en goûter , pourvû que ces poisons soient en l'état que Dieu les a produits ; car nos sens ne s'étendent qu'à l'ordre naturel des choses , tel que Dieu l'a établi.

Je demeure aussi d'accord , que nos sens nous portent maintenant à manger avec excès de certains alimens : mais c'est qu'ils ne sont point en leur état naturel. On ne mangeroit peut-être point trop de bled , si on le mouloit avec les dents qui sont faites à

ce deſſein. Mais on le moud & on le blutte ; on le pâitrit & on le cuit , & mêmes quelque fois avec du lait , du beure , du ſucré : on le mange encore avec des confitures , & des ragours de plufieurs eſpèces , qui irritent l'appetit. Ainſi il ne faut pas s'étonner ſi nos ſens nous portent à des excés : lors que la raiſon & l'expérience ſe ſont jointes enſemble pour les ſurprendre.

Il en eſt de même de la chair , elle fait horreur aux ſens , lors qu'elle eſt cruë & pleine de ſang , comme on la voit après que l'animal eſt mort de lui-même. Mais les hommes ſe ſont aviſez de tuër les bêtes , d'en faire ſortir le ſang , d'en mettre cuire la chair , & de l'affaiſonner , & après cela ils accuſent leurs ſens de corruption & de deſordre. Puis qu'ils ſe ſervent de leur raiſon , pour ſe préparer d'autres alimens que ceux que la nature leur fournit. J'avouë qu'il eſt néceſſaire qu'ils ſe ſervent auſſi de leur même raiſon pour ſe modérer dans leur repas : & ſi les cuiſiniers ont trouvé l'art de nous faire manger de vieilles ſavates en ragoût , nous devons auſſi faire uſage de nôtre raiſon , & nous défier de ces viandes falſifiées qui ne ſont point telles , que Dieu les a faites : car Dieu ne nous a donné des ſens que par rapport à l'ordre naturel des choſes.

Il faut encore obſerver que nôtre imagination & nos ſens ſont dans la défiance , lors que nous pre nons des alimens qui ne ſont point ordinaires. Car ſi un homme n'avoit jamais mangé ni vû manger d'un certain fruit , & qu'il en rencontrât , il auroit d'abord quelque averſion & quelque ſentiment de crainte en le goûtant : ſon imagination & ſes ſens ſeroient naturellement tres-attentifs au goût qu'il en reſſentiroit : quelque faim qu'il eût , il en mangeroit peu la première fois ; & ſi ce fruit avoit quelque qualité dangereuſe , elle ne manqueroit pas d'exciter en lui quelque horreur. Ainſi ſa machine ſe diſpoſeroit de telle manière , qu'il n'en mangeroit pas une autre fois : & l'horreur qu'il en auroit , s'expri mant

mant sensiblement par l'air de son visage, il empêcheroit mêmes les autres d'en manger. Tout cela se feroit, ou, se pourroit faire en lui sans que la raison y eût part : car je ne parle point ici des secours que la raison & l'instruction peuvent donner. Mais, comme nos amis prennent de mauvaises nourritures, nous faisons comme eux ; car nous vivons d'opinion, & l'exemple nous rassure. Nous n'examinons point l'effet que ces alimens produisent en nous, & nous ne craignons point d'en prendre avec excès. Ainsi nos sens n'ont point tant de part à cet excès que nous le croyons.

Il est vrai qu'il se peut faire, qu'il y ait dans le monde des fruits dont le goût trompe les personnes les plus attentives aux rapports de leurs sens, mais cela est assurément fort rare. On ne doit pas conclure absolument de ces cas particuliers, que nos sens sont tout corrompus, & qu'ils nous trompent ordinairement dans les choses mêmes qui regardent le bien du corps. Peut-être que ces fruits trompent nôtre goût, parce que nous en avons altéré l'organe par une nourriture qui n'est point naturelle, & dont nous nous servons souvent : car il est certain que les viandes de haut-goût, dont nous nous nourrissons, blessent par leurs parties trop pénétrantes les fibres de nôtre langue, & lui ôtent sa délicatesse & son discernement. L'exemple de ceux qui ne trouvent plus de goût que dans les ragoûts est une preuve de ce que je dis : car si nous ne trouvons point de Saveur dans du bled, ni dans la chair cruë, c'est que nôtre langue est devenue insensible pour des parties, dont les mouvemens sont modérez.

Mais supposé même qu'il y ait des fruits dont le goût soit capable de tromper les sens les plus délicats, & qui sont encore dans leur perfection naturelle, on ne doit point croire que cela vienne du peché, mais seulement de ce qu'il est impossible que le sentiment du goust qui se forme ou se perfectionne en consequence des loix tres simples de la nature, puisse avoir assez

assez de discernement pour toutes sortes de viandes. De plus le défaut de ce sens ne seroit point sans remède; parce que lorsque les mères ont de l'aversion pour des fruits dangereux, elles la communiquent à leurs enfans, non seulement quand ils sont dans leur sein, mais encore bien davantage lorsqu'elles les ont mis au monde : Car les enfans ne mangent que ce qui leur est donné par leurs mères : & elles impriment en eux machinalement, & par l'air de leur visage, l'horreur qu'elles ont pour les fruits, qui ne sont point bons à manger. De sorte que Dieu a suffisamment pourvû par nos sens à la conservation de nôtre vie, & il ne se peut rien de mieux. Comme l'ordre veut que les loix de l'union de l'ame avec le corps soient très simples, elles doivent être très-générales : & Dieu ne devoit pas établir des loix particulières pour des cas qui n'arrivent presque jamais. La raison dans ces rencontres doit venir au secours des sens, car on se peut servir de la raison en toutes choses. Mais les sens sont déterminez à certains jugemens naturels, qui sont les plus utiles que l'on puisse concevoir ainsi que je l'ai prouvé dans le premier Livre. Néanmoins ces jugemens nous trompent quelquefois : parce qu'il est impossible que cela arrive autrement, sans multiplier les loix très simples de l'union de l'ame & du corps.

Si l'on considère présentement l'homme dans l'état de la maladie, il faut avouer, que ses sens le trompent souvent, dans les choses même qui ont rapport à la conservation de sa vie. Car, l'économie de sa machine étant troublée, il est impossible qu'à proportion du trouble dans lequel il est, il ne s'excite dans son cerveau beaucoup de mouvemens irréguliers. Cependant ses sens ne sont point encore si corrompus qu'on le croit ordinairement : Et Dieu a si sagement pourvû à la conservation de la vie par les loix de l'union de l'ame & du corps, qu'encore que ces loix soient très simples, elles suffisent souvent pour nous rendre nôtre santé : & il est beaucoup plus

Part. III. X leur

seur de les suivre , que de nous servir de nôtre raison , ou de certains Médecins qui ne consultent pas avec soin l'état où se trouvent leurs malades. Car de même qu'une plaie se referme & se rétablit d'elle-même , lorsqu'on a soin de la tenir nette & de la lécher , comme font les animaux lorsqu'ils sont blesez : les maladies ordinaires se dissipent bien-tôt , lorsqu'on demeure dans l'état , & qu'on observe exactement la maniere de vivre , que ces maladies nous inspirent comme par instinct ou par sentiment.

Un homme , par exemple , qui a la fièvre , trouve que le vin est amer , aussi le vin lui est-il nuisible alors : ce même homme le trouve agreable au goût quand il est en santé , & pour lors le vin lui fait du bien. Il arrive mêmes souvent que le vin est tres-utile aux malades qui le trouvent bon ; pourvû que le goût qu'ils en ont ne soit point un effet de l'habitude qu'ils ont d'en boire , & que le desir qui s'excite en eux ait pour cause la disposition présente de leur corps. Ainsi on ne peut douter qu'il ne faille interroger ses sens pour sçavoir mêmes dans la maladie le moyen de rétablir sa santé. Et voici ce que je croi qu'il faut faire.

Il faut que les malades soient extrêmement attentifs à certains desirs secrets que la disposition actuelle de leur corps excite quelquefois en eux ; & sur tout qu'ils prennent garde que ces desirs ne soient point une suite de quelque habitude précédente. Ils doivent pour cela laisser aller leur imagination nonchalamment , pour ainsi dire , ou sans penser à rien qui la détermine , observer à quoi ils se sentent portez , & examiner si leur inclination présente s'excite en eux , à cause de la disposition où ils se trouvent. Cela étant ainsi ; ils doivent la suivre , mais avec beaucoup de retenue ; car il est extrêmement difficile de s'assurer si ces inclinations secretes viennent de la disposition où se trouve leur corps ; & il est quelquefois utile de consulter sur cela quelque personne d'expérience.

périence. Si le malade laissant aller son imagination , ainsi que je viens de le dire , rien ne se présente à son esprit ; il doit demeurer en repos & faire diète : car apparemment la diète excitera en lui quelque desir , ou dissipera les humeurs qui le rendent malade. Mais , si la maladie augmente , quoiqu'il fasse diète & qu'il demeure en repos ; alors il est nécessaire d'avoir recours à l'expérience & aux Médecins. Il faut donc représenter exactement toutes choses à quelque Médecin expert , & qui connoisse s'il se peut nôtre tempérament : il faut lui expliquer clairement le commencement & la suite de nôtre maladie , & l'état où l'on se trouvoit avant que d'y tomber , afin qu'il consulte son expérience & sa raison par rapport à celui qu'il prétend guérir. Et quoique le Médecin ordonne des médecines ameres , & qui sont véritablement des espèces de-poison , il les faut prendre ; parce qu'on a expérience que d'ordinaire ces poisons ne demeurent pas dans le corps , & qu'ils chassent quelquefois avec eux les mauvaises humeurs qui causent nos maladies. Alors il faut que la raison , ou plutôt l'expérience , l'emporte sur les sens ; pourvu que l'horreur qu'on a de la médecine qui nous est présentée , ne soit point nouvelle. Car si cette aversion s'étoit excitée en nous en même tems que la maladie nous est survenue , ce seroit une marque que cette espèce de médecine seroit de même nature que les mauvaises humeurs qui causent cette maladie , & qu'ainsi elle ne seroit peut-être que les augmenter.

Néanmoins je croi qu'avant que de se hasarder à prendre des médecines fortes , ou dont on a beaucoup d'horreur , il seroit à propos de commencer par des remèdes plus doux ou plus naturels ; comme pourroit être de boire beaucoup d'eau , ou de prendre quelque léger vomitif , si l'on a perdu l'appétit , & que l'on n'ait point trop de difficulté à se faire vomir. L'eau peut rendre fluides les humeurs trop épaisses , & faciliter la circulation du sang dans

toutes les parties du corps : & les vomitifs nétoyant l'estomach , font que la nourriture que l'on prend ne s'y corrompt plus , & n'entretient plus les fièvres intermittentes : mais je ne dois pas m'arrêter à ces choses. Je croi donc qu'il faut suivre le conseil des Médecins sages , qui ne vont point trop vite , qui n'espèrent point trop de leurs remèdes , & qui ne sont point trop faciles à laisser des ordonnances : car lorsqu'on est malade , pour un remède qui fait du bien , il y en a toujours plusieurs qui font du mal. Comme ceux qui souffrent sont impatiens , & qu'il n'est point avantageux à l'honneur des Médecins ni au profit des Apothicaires , de voir des malades sans leur rien ordonner , les Médecins ne visitent point assez , & ordonnent trop. Ainsi lorsqu'on est malade , on doit prier son Medecin de ne rien hasarder , de suivre la nature & de la fortifier s'il le peut : il faut lui faire connoître qu'on a assez de raison & de patience , pour ne point trouver mauvais de ce qu'il nous voit souvent sans nous soulager ; car dans ces rencontres c'est quelquefois beaucoup lors qu'on ne gâte rien.

Je croi donc qu'il faut avoir recours aux Médecins , & ne pas refuser de leur obeir , si l'on veut conserver sa vie. Car encore qu'ils ne puissent point nous assurer de nous rendre la santé , ils y peuvent quelquefois contribuër beaucoup , à cause des expériences continuelles qu'ils font sur différentes maladies. Ils savent peu de chose avec exactitude , mais ils en savent toujours plus que nous ; & pourvû qu'ils se mettent en peine de connoître nôtre temperament , qu'ils observent avec soin tous les accidens du mal ; & qu'ils ayent beaucoup égard au sentiment interieur que nous avons de nous-mêmes ; nous devons esperer d'eux tout le secours que nous pouvons raisonnablement espérer des hommes.

On peut dire à peu près des Directeurs , ce qu'on vient de dire des Médecins. Il est absolument nécessaire

faire de les consulter en quelques rencontres , & d'ordinaire cela est utile : Mais il arrive souvent qu'il est tres inutile , & quelquefois mêmes tres-dangereux de les consulter. J'explique & je prouve ces choses.

On dit ordinairement que la raison de l'homme est sujette à l'erreur , mais il y a en cela un équivoque auquel on ne prend point assez garde : car il ne faut pas s'imaginer que la raison que l'homme consulte soit corrompue , ni qu'elle le trompe jamais , lorsqu'il la consulte fidèlement. Je l'ai dit , & je le redis encore , il n'y a que la souveraine raison qui nous rende raisonnables ; il n'y a que la souveraine verité qui nous éclaire , il n'y a que Dieu qui nous parle clairement & qui sçache nous instruire. Nous n'avons qu'un véritable maître JESUS CHRIST notre Seigneur , la Sagesse éternelle , le Verbe du Pere , en qui sont tous les trésors de la sagesse & de la science de Dieu : & c'est une impiété que de dire , que cette raison universelle à laquelle tous les hommes participent ; & par laquelle seule ils sont raisonnables , soit sujette à l'erreur & capable de nous tromper. Ce n'est point la raison de l'homme qui le séduit , c'est son cœur : ce n'est point sa lumière qui l'empêche de voir ce sont ses ténèbres : ce n'est point l'union qu'il a avec Dieu , qui le trompe , ce n'est pas mêmes en un sens celle qu'il a avec son corps ; c'est la dépendance où il est de son corps , ou plutôt c'est qu'il veut se tromper lui-même ; c'est qu'il veut jouir du plaisir de juger , avant que de s'être donné la peine d'examiner ; c'est qu'il veut se reposer avant que d'être arrivé au lieu où la verité repose. J'ai expliqué plus exactement la cause de nos erreurs en plusieurs endroits de la Recherche de la Verité , & je suppose ici ce que j'en ai dit.

Cela étant ainsi , je dis qu'il est inutile de consulter les Directeurs , lorsqu'il est certain que la verité nous parle : & il est certain que la verité nous parle , lorsque l'évidence se rencontre dans les réponses qui

se font à nos demandes , ou à l'attention de nôtre esprit. Ainsi , lorsque rentrant en nous-mêmes nous entendons dans le silence de nos sens & de nos passions , une parole si claire & si intelligible qu'il nous est impossible d'en douter , il faut nous y soumettre sans nous soucier de ce qu'en pensent les hommes. Il ne faut point considérer la coutume , écouter ses inclinations secrètes , avoir trop de respect pour les réponses de ceux-mêmes qu'on appelle sçavans. Il ne faut pas se laisser séduire par l'apparence d'une fausse piété , ni se laisser abbattre par les oppositions de ceux qui ne connoissent point l'esprit qui les anime ; mais il faut souffrir leurs insultes avec patience , sans condamner leurs intentions , & sans mépriser leur personne. Il faut se réjouir avec simplicité à la lumière de la vérité qui nous éclaire ; & quoique les réponses nous condamnent , il faut les préférer à toutes ces distinctions subtiles que l'imagination invente pour justifier les passions.

Tout homme , par exemple , qui sçait rentrer en lui même , & qui fait cesser le bruit qu'excitent ses sens & ses passions , découvre clairement que tout le mouvement d'amour que Dieu met en nous , doit se terminer vers lui ; & que Dieu mêmes ne peut pas nous dispenser de l'obligation que nous avons de l'aimer en toutes choses. Il est évident que Dieu ne peut pas cesser d'agir pour lui , créer ou conserver nôtre volonté pour vouloir autre chose que lui , ou pour vouloir autre chose que ce qu'il veut lui-même. Car je ne vois pas comment on peut s'imaginer que Dieu soit capable de vouloir , qu'on aime le plus ce qui est le moins aimable , ou qu'on aime souverainement ou comme sa fin , ce qui n'est point souverainement aimable.

Je sçai bien que les hommes qui consultent leurs passions au lieu de consulter l'ordre , peuvent facilement s'imaginer , que Dieu n'a point d'autre règle de ses volontez que ses volontez mêmes : & que
 si

si Dieu suit un ordre , c'est précisément par ce qu'il l'a voulu , & qu'il a fait ce même ordre par une volonté libre & indifférente en toutes manières. Il y a des gens qui pensent qu'il n'y a point d'ordre immuable & nécessaire par sa nature , & que l'ordre ou la sagesse de Dieu , selon laquelle il a fait toutes choses , quoique la première des créatures , est elle-même une créature , faite par une volonté libre de Dieu , & non point engendrée de la substance par la nécessité de son être. Mais ce sentiment qui ébranle tous les fondemens de la Morale , en ôtant à l'ordre , & aux loix éternelles qui en dépendent , leur immutabilité , & qui renverse tout l'édifice de la Religion Chrétienne , en dépouillant JESUS CHRIST ou le Verbe de Dieu de sa divinité , ne répand point encore assez de ténèbres dans l'esprit pour lui cacher cette vérité , que Dieu veut l'ordre. Ainsi , soit que les volontez de Dieu fassent l'ordre ou qu'elles le supposent , on voit clairement lorsqu'on rentre en soi-même , que le Dieu que nous adorons ne peut point faire ce qui nous paroît évidemment contraire à l'ordre. De sorte que l'ordre voulant que nôtre tems , ou la durée de nôtre être , soit pour celui qui nous conserve : que tout le mouvement de nôtre cœur tende sans cesse vers celui qui l'imprime sans cesse en nous ; que toutes les puissances de nôtre ame ne travaillent que pour celui par la vertu de quielles agissent : Dieu ne peut pas nous dispenser du commandement qu'il nous a fait par Moïse dans la Loi , & qu'il nous a réitéré par son Fils dans l'Evangile : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur , de toute votre ame , de tout votre esprit , & de toutes vos forces.*

Marc 12:
30.

Mais : parce que l'ordre veut que tout juste soit heureux , & tout pécheur malheureux : que toute action conforme à l'ordre , ou tout mouvement d'amour vers Dieu , soit récompensé , & que toute action contraire à l'ordre , ou tout mouvement d'amour qui ne tend point vers Dieu , soit puni : il

est évident que tout homme , qui veut être heureux , doit tendre à Dieu sans cesse ; & qu'il doit rejeter avec horreur tout ce qui l'arrête dans sa course , ou qui diminue son mouvement vers son vrai bien. Il n'est point nécessaire qu'il consulte pour cela de Directeur , car lorsque Dieu parle il faut que les hommes se taisent , & lorsque nous sommes absolument certains que nos sens & nos passions n'ont point de part aux réponses que nous entendons dans le plus secret de notre raison , nous devons toujours écouter ces réponses avec respect , & nous y soumettre.

Voulons-nous sçavoir , si nous irons au bal & à la comédie ; si nous pouvons en conscience passer une grande partie du jour au jeu & à des entretiens inutiles ; si certains commerces , certaines études , certains emplois , sont conformes à nos obligations : Rentrons en nous-mêmes ; faisons taire nos sens & nos passions , & voyons à la lumière de Dieu , si nous pouvons faire pour lui une telle action. Interrogeons celui qui est la voye , la vérité & la vie , pour sçavoir si le chemin que nous suivons ne nous conduit point à la mort ; & si Dieu étant essentiellement juste , & nécessairement obligé de punir tout ce qui n'est point conforme à l'ordre , & de récompenser tout ce qui y est conforme , nous avons sujet de croire que nous allons augmenter ou assurer nôtre félicité par l'action que nous prétendons faire.

Si c'est l'amour de Dieu qui nous porte à aller au bal , allons y : si nous devons jouir pour gagner le ciel , jouïssons nuit & jour : si nous avons en vûe la gloire de Dieu dans nôtre emploi , exerçons le ; faisons toutes ces choses avec joye , car nôtre récompense sera grande dans le ciel. Mais si après avoir examiné avec soin nos obligations essentielles , nous reconnoissons clairement que nôtre être ni sa durée ne sont point à nous , & que nous faisons une injustice , que Dieu ne peut s'empêcher de punir , lorsque

lorsque nous ne travaillons qu'à passer le tems agréablement. Si nôtre maître & nôtre Seigneur JESUS-CHRIST, qui nous a acquis par son sang, nous reproche d'une maniere tres-claire & tres-intelligible nôtre infidélité & nôtre ingratitude, à cause que nous vivons selon la chair & selon le monde; que nous menons une vie molle & voluptueuse; que nous suivons l'opinion & la coûtume: rendons nous à sa voix, n'endurcissions point nos cœurs: ne cherchons point de Directeurs qui nous consolent de ces reproches, qui nous assurent contre ces menaces, & qui couvrent de nuages agréables cette lumiere qui nous blesse & qui nous pénètre.

Lorsqu'un aveugle en conduit un autre, ils tombent tous deux dans le précipice, dit l'Evangile. Mais si l'aveugle qui se laisse conduire tombe avec celui qui le conduit, si Dieu ne l'excuse pas, excusera-t-il celui qui voit clair, & qui se laisse mener par un aveugle, à cause que cet aveugle le conduit agréablement, & qu'il l'entretient par le chemin selon ses inclinations? Ces aveugles volontaires doivent sçavoir, que Dieu qui ne trompe jamais, permet souvent ces séducteurs, pour punir les cœurs corrompus qui cherchent des séducteurs; que l'aveuglement est une peine du peché, quoique souvent il en soit la cause; & qu'il est juste que celui qui n'a pas voulu écouter la Sagesse éternelle, qui ne lui parloit que pour son bien, se laisse enfin corrompre par des hommes, qui le trompent d'autant plus dangereusement, qu'ils le flattent plus agréablement.

Il est vrai qu'il y a de la difficulté à rentrer en soi-même, à faire taire les sens & les passions, à discerner si c'est Dieu ou nôtre corps qui nous parle: car l'on prend tres-souvent des preuves de sentiment pour des raisons évidentes; & c'est pour cela qu'il est nécessaire de consulter des Directeurs. Mais il n'est pas toujours nécessaire de les consulter; car

on voit dans la dernière évidence & avec une entière certitude , ce qu'on doit faire en bien des rencontres. Et alors il est mêmes dangereux de les consulter , si on ne le fait avec une entière sincérité , & par un esprit d'humilité & d'obéissance ; car ces dispositions obligent Dieu à ne permettre pas qu'on nous trompe , ou à ne pas permettre que nous nous laissions tromper d'une manière qui nous nuise.

Lorsqu'il est à propos de consulter un Directeur , il faut en choisir un qui sçache la Religion , qui respecte l'Evangile , qui connoisse l'homme : il faut prendre garde que l'air du monde ne l'ait point corrompu , que l'amitié ne l'ait point rendu mou-ni complaisant , & qu'il ne craigne & n'espere rien de nous : il faut en choisir un entre mille ; dit sainte Thérèse , qui , comme elle le rapporte elle-même , pensa se perdre par la faute d'un Directeur ignorant.

Le monde est plein de trompeurs , je dis de trompeurs de bonne foi aussi-bien que d'autres. Ceux qui nous aiment nous séduisent par complaisance , ceux qui sont au dessous de nous , nous flattent par respect ou par crainte ; ceux qui sont au dessus de nous , ne s'appliquent point à nos besoins par mépris ou par négligence. D'ailleurs tous les hommes nous donnent des conseils selon le rapport que nous leur faisons de ce qui se passe en nous , & nous ne manquons jamais de nous flatter nous-mêmes , car nous mettons insensiblement la main sur notre playe , lorsqu'elle nous fait honte. Nous trompons souvent ceux qui nous dirigent , afin de nous tromper nous-mêmes , car nous prétendons être en sécurité lorsque nous les suivons. Ils nous conduisent où nous avons dessein d'aller ; & nous tâchons de nous persuader malgré notre lumière & les reproches secrets de notre raison , que c'est l'obéissance qui nous détermine. Nous nous trompons & Dieu le permet : mais nous ne trompons pas celui qui péné-

pénètre le fond des cœurs , & quoique nous fermions les oreilles le plus exactement que nous pouvons à la voix de la vérité intérieure , nous sentons assez par les reproches que cette souveraine vérité nous fait en nous abandonnant à nous-mêmes , qu'elle éclaire nos ténèbres , & qu'elle découvre toutes les souplesses de notre amour propre.

Il est donc évident qu'il faut consulter sa raison pour la santé de son ame , comme il faut consulter ses sens pour la santé de son corps , & que lorsque la raison ne répond pas clairement , il faut nécessairement recourir aux Directeurs , comme il faut recourir aux Médecins lorsque nos sens nous manquent : mais il le faut faire avec discernement , car les Directeurs peu éclairez , peuvent quelquefois donner la mort à notre ame , comme les Médecins peu experts la donnent à notre corps.

Comme je n'explique pas à fond les règles que l'on peut donner à l'égard du choix & de l'usage qu'on doit faire des Directeurs & des Médecins , je demande qu'on interprète mes sentimens avec équité , & qu'on ne s'imagine pas que je veuille empêcher , qu'on tire des autres hommes les secours qu'on en peut tirer. Je sçai qu'il y a une bénédiction particulière de soumettre ses sentimens à des personnes sages & éclairées , & je veux mêmes croire que cette règle générale : Qu'il faut mourir dans les formes , est plus sûre pour le commun des hommes , que celles que je pourrois établir pour la conservation de la vie.

Mais , parce qu'il est toujours utile de rentrer en soi-même , & de consulter l'Evangile , d'écouter JESUS-CHRIST , soit qu'il parle immédiatement à notre esprit ou à notre cœur , soit qu'il parle par la foi à nos oreilles ou à nos yeux ; j'ai crû que je pouvois dire ce que j'ai dit : car nos Directeurs mêmes nous trompent , lorsqu'ils nous disent le contraire de ce que la foi & la raison nous enseignent. Et comme s'est rendre honneur à Dieu ,

que de croire que ses ouvrages ont ce qui leur est nécessaire pour leur conservation ; j'ai crû que je pouvois faire sentir aux hommes que la machine de leur corps est construite d'une manière si admirable , qu'il trouve plus facilement par lui-même ce qui lui est nécessaire pour sa conservation , que par la science , & mêmes par l'expérience des Médecins les plus habiles.





ECLAIRCISSEMENT

Sur le troisiéme Chapitre du
cinquiéme Livre.

Que l'amour est different du plaisir & de la joye:

L'ESPRIT confond assez souvent des choses fort différentes, lorsqu'elles arrivent dans le même temps, & qu'elles ne sont point contraires. J'en ai rapporté plusieurs exemples dans cet ouvrage, parce que c'est en cela principalement que consistent nos erreurs à l'égard de ce qui se passe en nous. Comme nous n'avons point d'idée claire de ce qui constituë la nature ou l'essence de nôtre esprit, ni d'aucune des modifications dont il est capable; il arrive souvent, qu'afin que nous confondions des choses tout à fait différentes, il suffit qu'elles se passent en nous dans un même tems: car on confond aisément ce que l'on ne connoît point par une idée claire & distincte.

Non-seulement il est impossible de connoître clairement en quoi consiste la différence des choses qui se passent en nous, il est mêmes difficile de connoître qu'il y a quelque différence entr'elles: car pour cela il faut se tourner vers soi-même, & rentrer en soi-même: non pour se considérer par rapport au bien ou au mal, ce qui se fait volontiers; mais pour se considérer d'une vûë abstraite & stérile, ce qui ne se fait qu'avec beaucoup de distraction & de peine.

On conçoit sans peine que la rondeur d'un corps
est

est différente de son mouvement : & quoiqu'on sçache par expérience , qu'une boule étant sur un plan , on ne puisse la pousser sans la remuer , & qu'ainsi la rondeur & le mouvement se trouvent joints ensemble ; néanmoins on ne les confond point l'un avec l'autre , parce qu'on connoît le mouvement & la figure par des idées tres-claires & tres-distinctes. Mais il n'en est pas de même du plaisir & de l'amour , on les confond presque toujours. Nôtre esprit devient , pour ainsi dire , mobile par le plaisir , comme une boule par sa rondeur : & parce qu'il n'est jamais sans impression vers le bien il se met incontinent en mouvement vers l'objet qui cause , ou semble causer ce plaisir. De sorte que ce mouvement d'amour arrivant à l'ame dans le même tems qu'elle sent ce plaisir , cela suffit afin qu'elle confonde son plaisir avec son amour , à cause qu'elle n'a point d'idée claire ni de son amour ni de son plaisir , comme elle en a d'une figure & d'un mouvement. C'est pour cela que quelques personnes croient que le plaisir & l'amour ne sont point differens , & que je distingue trop de choses dans chacune de nos passions.

Mais afin de faire voir clairement que le plaisir & l'amour sont deux choses fort différentes , je distingue deux sortes de plaisirs. Il y en a qui préviennent la raison , comme sont les sentimens agréables , & on les appelle ordinairement plaisirs du corps. Il y en a d'autres qui ne préviennent ni les sens ni la raison , & on les appelle plaisirs de l'ame : telle est la joie qui s'exerce en nous ensuite de la connoissance claire , ou du sentiment confus que nous avons , qu'il nous est arrivé , ou qu'il nous arrivera quelque bien.

Par exemple , un homme goûtant d'un fruit qu'il ne connoît pas , sent du plaisir à le manger , si ce fruit est bon pour sa nourriture. Ce plaisir est prévenant car , puisqu'il le sent avant que de sçavoir si ce fruit lui est bon , il est évident que ce plaisir pré-

vient

vient la raison. Un chasseur affamé s'attend de trouver, ou trouve actuellement de quoi manger : il sent actuellement de la joie. Or cette joie est un plaisir qui suit de la connoissance qu'il a de son bien présent ou futur.

Il est peut-être évident par cette distinction de plaisir qui suit la raison & de plaisir qui la prévient, qu'il n'y en a aucun d'eux qui ne diffère de l'amour. Car le plaisir qui précède la raison, précède certainement l'amour ; puisqu'il précède toute connoissance, & que l'amour en suppose quelque'une. Et la joie au contraire ou le plaisir qui suppose la connoissance, suppose aussi l'amour ; puisque la joie suppose le sentiment confus, ou la connoissance claire qu'on possède ou qu'on possèdera ce qu'on aime : car si on possèdoit une chose, pour laquelle on n'a aucun amour, on n'en recevrait aucune joie. Ainsi le plaisir est bien différent de l'amour, puisque le plaisir qui prévient la raison, prévient & cause l'amour ; & que le plaisir qui suit la raison, suppose nécessairement l'amour comme l'effet suppose la cause.

D'ailleurs si le plaisir étoit la même chose que l'amour, il n'y auroit jamais de plaisir sans amour, ni d'amour sans plaisir, car une chose ne peut-être sans elle-même. Cependant un Chrétien aime son ennemi, & un enfant bien élevé aime son Pere quelque déraisonnable & quelque facheux qu'il puisse être. La vûe de leur devoir, la crainte de Dieu, l'amour de l'ordre & de la justice, fait qu'ils aiment non seulement sans plaisir, mais même avec une espece d'horreur, des personnes qui ne leur sont point agréables. J'avouë qu'ils sentent quelquefois du plaisir ou de la joie, lorsqu'ils pensent qu'ils font leur devoir ; ou lorsqu'ils espèrent d'être recompensez comme ils le méritent. Mais outre que ce plaisir est visiblement bien différent de l'amour qu'ils ont pour leur Pere, quoi qu'il en soit peut-être le motif ; il arrive souvent que ce n'est pas mêmes ce motif qui les
fait

fait agir ; ce n'est quelquefois qu'une vûë abstraite de l'ordre , ou qu'une pensée de crainte qui conserve leur amour. On peut mêmes dire qu'en un sens ils ont véritablement de l'amour pour ces personnes dans le tems qu'ils ne pensent point à elles : car l'amour demeure en nous pendant les distractions & pendant le sommeil : mais il me semble que le plaisir ne subsiste dans l'ame qu'autant qu'il se fait sentir à elle. Ainsi l'amour ou la charité demeurant en nous sans plaisir ou sans délectation , on ne peut pas soutenir que le plaisir & l'amour ne soient qu'une même chose.

Comme le plaisir & la douleur sont les deux contraires , si le plaisir étoit la même chose que l'amour , la douleur ne seroit pas différente de la haine. Or il est évident que la douleur est différente de la haine , car la douleur subsiste souvent sans la haine. Un homme par exemple qui s'est blessé sans y prendre garde , souffre une douleur tres-réelle & tres-cuisante , mais il n'a point de haine ; car il ne connoît pas mêmes la cause de sa douleur ou l'objet de la haine ; ou plutôt la cause de sa douleur , n'étant pas digne de haine , elle n'en peut pas exciter. Ainsi il ne hait point cette cause de sa douleur , quoique la douleur le porte : ou le dispose à la haine. Il est vrai que cet homme hait sa douleur , car la douleur est digne de haine. Mais la haine de la douleur n'est pas la douleur , elle la suppose. La haine de la douleur n'est pas digne de haine comme la douleur : elle est au contraire tres-agréable ; car on se plaît à haïr la douleur , comme on se déplaît à la souffrir. La douleur n'est donc pas la haine , & le plaisir qui est contraire à la douleur , n'est pas l'amour qui est contraire à la haine. Et par conséquent le plaisir qui prévient la raison , n'est point la même chose que l'amour. Je prouve de même que la joie ou le plaisir qui suit la raison , est distingué de l'amour.

Comme la joie & la tristesse sont les deux contraires : si la joie étoit la même chose que l'amour , la

tri.

tristesse ne seroit pas différente de la haine. Or il est évident que la tristesse est différente de la haine; car la tristesse subsiste quelquefois sans la haine. Par exemple, un homme se trouve par hazard privé des choses qui sont nécessaires : cela suffit pour lui causer de la tristesse ; mais cela ne peut exciter de haine en lui : soit parce qu'il n'y a point de cause qui le prive de ce qui est nécessaire ; soit parce que cette cause, n'étant pas digne de haine, elle n'en peut point exciter. Il est vrai que cet homme hait la privation du bien qu'il aime : mais il est visible que cette espèce de haine est véritablement amour. Car cet homme ne hait la privation du bien, que parce qu'il aime le bien, & puisque fuir la privation du bien, c'est tendre vers le bien, il est évident que le mouvement de la haine n'est point différent de celui de son amour. Ainsi la haine, s'il en a, n'étant point contraire à son amour, & la tristesse étant toujours contraire à la joie ; il est visible que la tristesse n'est point la haine, & par conséquent la joie est différente de l'amour. Enfin il est évident que lorsqu'on est touché de tristesse, c'est à cause de la présence de quelque chose que l'on hait, ou plutôt c'est à cause de l'absence de quelque chose que l'on aime. Ainsi la tristesse suppose la haine ou plutôt l'amour : mais elle est bien différente de ces deux choses.

Je sçai bien que saint Augustin assure, que la douleur est une aversion que l'ame conçoit, de ce que le corps n'est pas disposé comme elle le souhaite : & que souvent il confond la délectation avec la charité, le plaisir avec la joie, la douleur avec la tristesse, le plaisir & la joie avec l'amour, la douleur & la tristesse avec l'aversion ou la haine. Mais il y a bien de l'apparence que ce saint Docteur a parlé de tout ceci selon le langage ordinaire du commun des hommes, qui confondent la plupart des choses qui se passent en eux dans un même temps : on peut être il n'a pas examiné ces choses d'une manière assez exacte ou assez Philosophique. Cependant je croi pouvoir &

de-

devoir dire qu'il me paroît nécessaire de distinguer exactement ces choses , pour s'expliquer clairement & sans équivoque sur beaucoup de questions que saint Augustin a traitées. Car ceux mêmes qui ont entr'eux des sentimens tout contraires , ont de coutume de s'appuyer sur l'autorité de ce grand Homme , à cause des divers sens que fournissent ses expressions , qui ne sont pas toujours assez exactes pour accorder des personnes , qui ont peut-être plus d'envie de disputer que de s'accorder.



ECLAIR.



ECLAIRCISSEMENT

Sur le Chapitre troisiéme de
la deuxiéme Partie du sixiéme
Livre.

Touchant l'efficace attribuée aux causes secondes.

DEPUIS le péché du premier homme l'esprit se répand incessamment au dehors ; il s'oublie soi-même , & celui qui l'éclaire & qui le pénètre ; & il se laisse tellement séduire par son corps & par ceux qui l'environnent , qu'il s'imagine trouver en eux sa perfection & son bonheur. Celui qui est seul capable d'agir en nous , se cache maintenant à nos yeux , ses opérations n'ont rien de sensible ; & quoiqu'il produise & conserve tous les êtres , l'esprit qui cherche avec tant d'ardeur la cause de toutes choses , a de la peine à le reconnoître , bien qu'il le rencontre à tous momens. Quelques Philosophes aiment mieux imaginer une *nature* & certaines *facultez* , comme causes des effets qu'on appelle naturels , que de rendre à Dieu tout l'honneur qui est dû à sa puissance : & quoi qu'ils n'ayent point de preuve , ni mêmes d'idée claire de cette nature ni de ces facultez , comme j'espère le faire voir , ils aiment mieux parler sans sçavoir ce qu'ils disent , & respecter une puissance purement imaginaire , que de faire quelque effort d'esprit pour reconnoître la main de celui qui fait tout en toutes choses.

Je ne puis m'empêcher de croire qu'une des suites
les

les plus déplorables du peché originel, c'est qu'on n'a plus de goût ni de sentiment pour Dieu, ou qu'on ne le goûte & qu'on ne le rencontre qu'avec une espèce d'horreur ou de frayeur. On devoit reconnoître Dieu en toutes choses, sentir sa force & sa puissance dans tous les effets naturels, admirer sa sagesse dans l'ordre merveilleux des creatures; en un mot n'adorer que lui, ne craindre & n'aimer que lui dans tous les ouvrages. Mais il y a présentement une secrète oposition entre l'homme & Dieu. L'homme se sentant pecheur se cache; il fuit la lumière; il apprehende la rencontre de Dieu; & il aime mieux imaginer dans les corps qui l'environnent, une puissance ou une nature aveugle avec laquelle il puisse se familiariser, que d'y rencontrer la puissance terrible d'un Dieu saint & juste, qui connoît tout & qui fait tout,

J'avouë qu'il y a bien des personnes qui par un principe différent de celui des Philosophes payens, suivent leur sentiment sur la nature & sur les causes secondes: Mais j'espère qu'on reconnoîtra par la suite de ce discours qu'ils ne donnent dans cette opinion, que par un préjugé dont il est presque impossible de se délivrer, sans les secours que l'on tire des principes d'une Philosophie, qui n'a pas toujours été assez connuë. Car c'est apparemment ce qui les a empêchez de se déclarer en faveur de l'opinion que je croi devoir soutenir.

Il y a bien des raisons qui m'empêchent d'attribuer aux causes secondes ou naturelles, une force, une puissance, une efficace pour produire quoique ce soit: Mais la principale est, que cette opinion ne me paroît pas mêmes concevable. Quelque effort que je fasse pour la comprendre, je ne puis trouver en moi d'idée qui me représente ce que ce peut-être que la force ou la puissance qu'on attribué aux creatures. Et je ne croi pas mêmes faire de jugement téméraire d'assurer, que ceux qui soutiennent que les creatures ont en elles-mêmes de la force & de la puissance,

avan-

avancent ce qu'ils ne conçoivent point clairement. Car enfin, si les Philosophes concevoient clairement que les causes secondes ont une véritable force pour agir & pour produire leur semblable, étant homme aussi bien qu'eux, & participant comme eux à la souveraine Raison, je pourrois apparemment découvrir l'idée qui leur représente cette force. Mais quelque effort d'esprit que je fasse, je ne puis trouver de force, d'efficace, de puissance, que dans la volonté de l'Etre infiniment parfait.

D'ailleurs, quand je pense aux différentes opinions des Philosophes sur ce sujet, je ne puis douter de ce que j'avance. Car s'ils voyoient clairement ce que c'est que la puissance des créatures, ou ce qu'il y a en elles de véritablement puissant, ils conviendroient sur cela de sentiment. Lorsque des personnes ne peuvent s'accorder, n'y ayant point de raison d'intérêt qui les en empêche, c'est une marque certaine qu'ils n'ont point d'idée claire de ce qu'ils disent, & qu'ils ne s'entendent pas les uns les autres : principalement s'ils disputent sur des sujets qui ne sont point composez ou de difficile discussion, comme est la question dont il s'agit : car il n'y auroit point de difficulté à la résoudre, si les hommes avoient quelque idée claire d'une puissance créée. Voici donc quelques uns de leurs sentimens, afin que l'on voye combien peu ils s'accordent.

Il y a des Philosophes qui assurent que les causes secondes agissent par leur *matière* leur *figure* & leur *mouvement*, & ceux-ci ont raison en un sens : d'autres, par une *forme substantielle* : Plusieurs, par les *accidens* ou les *qualitez* : quelques uns, par la *matière* & la *forme* : ceux-ci, par la *forme* & les *accidens* : ceux-là par certaines *vertus* ou *facultez* distinguées de tout ceci. Il y en a qui soutiennent, que la forme substantielle produit les formes, & l'accidentelle les accidens : d'autres, que les formes produisent les autres formes & les accidens : d'autres enfin, que les accidens seuls sont capables de produire des accidens &

Pour les plus extraordinaires de ces opinions, voyez la Metaph. de Suarez, Disp. 18. Sect. 2. Assert. 2. & 3. Scot. in 4. Sent.

mê-

Dist. 12. mêmes des formes. Mais il ne faut pas s'imaginer
 1. D. 37. que ceux, par exemple, qui disent, que les acci-
 2. D. 17. dens peuvent produire des formes par la vertu qu'ils
 Paludan. ont reçûe de la forme à laquelle ils sont joints, l'en-
 in 4. Sent. tendent de la même manière. Les uns veulent, que
 D. 12. Q. ces accidens ne soient mêmes que la force, ou la ver-
 1. Art. 1. tu de la forme substantielle: les autres, qu'ils reçoivent
 Perer. 8. en eux l'influence de la forme, & qu'ils n'agissent
 Phys. Ch. ainsi que par la vertu: quelques uns enfin, qu'ils
 3. les Conim- ne sont que des causes instrumentelles. Mais ces der-
 bres sur niers ne sont pas encore tout-à-fait d'accord entre
 la Phys. eux de ce qu'il faut entendre par cause instrumentel-
 d'Aristo- le, ni quelle est la vertu qu'elle reçoit de la cause
 te, & plu- principale. Les Philosophes ne conviennent pas mê-
 sieurs au- me de l'action par laquelle les causes secondes pro-
 tres que duisent leurs effets. * Il y en a qui prétendent que la
 cite sua- causalité ne doit point être produite puisque c'est elle
 rez.

V. la Me-
 taph. de
 Fonseca
 qu. 13.
 sect. 3.
 celle de
 Soncinas
 & de Ja-
 velle sur
 la même
 question.

qui produit: les autres veulent qu'elles agissent veritablement par leur action: mais ils trouvent de si grandes difficultez à expliquer ce que c'est précisément que cette action; & il y a sur cela tant de différens sentimens, que je ne puis me résoudre à les rapporter.

Voilà une grande variété de sentimens quoique je n'aye point rapporté ceux des Philosophes anciens, ou qui sont nez dans des païs fort éloignez. Mais on peut assez juger qu'ils ne sont pas tout-à-fait d'accord entr'eux sur le sujet des causes secondes, non plus que ceux dont je viens de parler. Avicenne, par exemple, ne croit pas que les substances corporelles puissent produire autre chose que des accidens. Et voici son système au rapport de Ruvio. Il prétend que Dieu produit immédiatement une substance spirituelle tres-parfaite; que celle-ci en produit une autre moins parfaite; & celle-ci une troisième; & ainsi de suite jusqu'à la dernière, laquelle produit toutes les substances corporelles, & les substances corporelles les accidens. Mais Avicembrom, ne pouvant comprendre comment des substances corporelles,

Ruvio 1.
 2. ph.
 tract. 4.
 qu. 2.

porcelles, qui ne peuvent se pénétrer, seroient capables de s'altérer, veut qu'il n'y ait que les esprits qui soient capables d'agir dans les corps, parce qu'il n'y a qu'eux qui les puissent pénétrer. Car ces Messieurs n'admettant pas le vuide, ni les atomes de Democrite, & la matière subtile de M. Descartes ne leur étant point assez connue, ils ne pensoient pas, comme les Gassendistes & les Cartesiens, qu'il y eût des corps assez petits pour entrer dans les pores de ceux qui paroissent les plus durs & les plus solides.

Il me semble, que cette diversité de sentimens nous donne droit de penser, que les hommes parlent souvent des choses qu'ils ne connoissent point; & que la puissance des créatures étant une fiction de l'esprit, de laquelle nous n'avons point naturellement d'idée, chacun se l'est imaginée à sa phantaisie.

Il est vrai que dans tous les siècles cette puissance a été reconnue pour réelle & véritable de la plupart des hommes: mais il est certain que ç'a été sans preuve, je ne dis pas sans preuve démonstrative, je dis sans preuve qui soit capable de faire quelque impression sur un esprit attentif. Car les preuves confuses, qui ne sont appuyées que sur le témoignage trompeur des sens & de l'imagination ne doivent pas être reçues de ceux qui font usage de leur raison.

Aristote parlant de ce qu'on appelle *nature*, dit qu'il est ridicule de vouloir prouver que les corps naturels ont un principe intérieur de leur mouvement & de leur repos: parce que, dit-il, c'est une chose connue d'elle même. Il ne doute point aussi qu'une boule qui en choque une autre, n'ait la force de la mettre en mouvement. Cela paroît tel aux yeux, & c'en est assez pour lui, car il suit presque toujours le témoignage des sens, & rarement celui de la raison: que cela soit intelligible ou non, il ne s'en met pas fort en peine.

Ceux qui combattent le sentiment de quelques Theologiens, qui ont écrit contre les causes secondes

V. Fon-
seca, Ru-
vio, Su-
rèz & les
autres
déjà ci-
rez.

L. I. des
Top.
ch. I.

des disent, comme Aristote, que les sens nous convainquent de leur efficace : c'est là leur première & leur principale preuve. Il est évident, disent-ils, que le feu brûle, que le Soleil éclaire, que l'eau rafraîchit ; il faut être fou pour en douter. Les Auteurs de l'opinion contraire, dit le grand Averroes, avoient la cervelle renversée. Il faut, disent presque tous les Peripateticiens, convaincre par des preuves sensibles ceux qui nient cette efficace, & les obliger ainsi d'avouer qu'on est capable d'agir en eux & de les blesser. C'est un jugement qu'Aristote a déjà prononcé contre eux, on devoit l'exécuter.

Mais cette prétendue démonstration fait pitié. Car elle fait connoître la foiblesse de l'esprit humain ; & que les Philosophes même sont infiniment plus sensibles, qu'ils ne sont raisonnables. Elle fait connoître que ceux qui sont gloire de chercher la vérité, ne savent pas mêmes qui ils doivent consulter pour en apprendre des nouvelles : si c'est la souveraine raison qui ne trompe jamais, & qui dit toujours les choses, comme elles sont en elles-mêmes ; ou si c'est le corps qui ne parle que par intérêt, & qui ne dit les choses que par rapport à la conservation, & à la commodité de la vie. Car enfin quels préjugés ne justifiera-t-on pas, si l'on prend pour juges les sens, auxquels presque tous les préjugés doivent leur naissance, ainsi que j'ai fait voir dans la *Recherche de la Vérité*.

Quand je vois une boule qui en choque une autre, mes yeux me disent, ou semblent me dire, qu'elle est véritablement cause du mouvement qu'elle lui imprime : car la véritable cause qui meut les corps ne paroît à mes yeux. Mais quand j'interroge ma raison, je vois évidemment, que les corps ne pouvant se remuer eux-mêmes, & que leur force mouvante n'étant que la volonté de Dieu qui les conserve successivement en différens endroits, ils ne peuvent communiquer une puissance qu'ils n'ont pas, & qu'ils ne pourroient pas mêmes communiquer quand

quand elle seroit en leur disposition. Car il est évident qu'il faut une sagesse & une sagesse infinie pour régler la communication des mouvemens avec la justesse, la proportion, & l'uniformité que nous voyons. Un corps mù ne pouvant pas connoître les corps infinis qu'il rencontre à tous momens, il est visible que quand on supposeroit mêmes en lui de la connoissance, il ne pourroit pas en avoir assez pour régler dans l'instant du choc la distribution de la force mouvante qui le transporte lui-même.

Quand j'ouvre les yeux, il me paroît évident que le soleil est tout éclatant de lumière; que non-seulement il est visible par lui-même, mais qu'il rend visibles tous les corps qui l'environnent; que c'est lui qui couvre la terre de fleurs & de fruits qui donne la vie aux animaux, & qui pénétrant mêmes par sa chaleur jusques dans les entrailles de la terre, y produit les pierres, les marbres & les métaux. Mais quand je consulte la raison, je ne vois rien de tout cela, & lorsque je la consulte fidèlement, je reconnois clairement que mes sens me séduisent, & que c'est Dieu qui fait tout en toutes choses. Car sçachant que tous les changemens qui arrivent dans les corps, n'ont point d'autre principe que les différentes communications des mouvemens, qui se font dans les corps visibles ou invisibles, je vois que c'est Dieu qui fait tout puisque c'est sa volonté qui cause & sa sagesse qui règle toutes ces communications.

Je suppose que le mouvement local est le principe des générations, corruptions, altérations, & généralement de tous les changemens qui arrivent dans les corps; c'est maintenant une opinion qui est assez reçüe parmi les Sçavans. Mais, quelque sentiment qu'on ait sur cela, il n'importe pas. Car il semble encore plus facile de concevoir, qu'un corps en pousse un autre lorsqu'il le rencontre, qu'il n'est facile de comprendre que le feu produise la chaleur & la lumière, & qu'il tire de la puissance de la matière une substance qui n'y étoit pas auparavant. Et s'il

est nécessaire de reconnoître qu'il n'y a que Dieu qui soit la véritable cause des différentes communications des mouvemens , on doit à plus forte raison juger qu'il n'y a que lui qui puisse créer & anéantir des qualités réelles , & des formes substantielles. Je dis créer & anéantir : parce qu'il me semble qu'il est pour le moins aussi difficile de tirer de la matière une substance qui n'y étoit pas , ou de l'y faire rentrer sans qu'elle y soit , que de la créer ou de l'anéantir. Mais je ne m'arrête pas aux termes , je me sers de ceux-là , parce qu'il n'y en a point d'autres , que je sçache , qui expriment clairement & sans équivoque les changemens , que les Philosophes supposent arriver à tous momens par la force des causes secondes.

J'ai quelque peine à rapporter ici les autres preuves que l'on donne ordinairement de la force & de l'efficace des causes naturelles ; car elles paroissent si foibles à ceux qui résistent aux préjugés , & qui préfèrent leur raison à leurs sens , qu'il ne paroît pas vrai semblable qu'elles aient pû persuader des gens raisonnables. Cependant je les rapporte & j'y réponds , puisqu'il y a bien des Philosophes qui s'en servent.

PREMIERE PREUVE,

Dans la
Metaph.
Disp. 18.
Sect. 1.
Assert. 1.
In Me-
taph. A-
rist. qu.
7. sect. 2.

Si les causes secondes ne faisoient rien , disent Suarez , Fonseca , & quelques autres , on ne pourroit pas distinguer les choses vivantes de celles qui ne vivent point ; car ni les unes ni les autres n'auroient point de principe intérieur de leurs actions.

Réponse

Je réponds que les hommes auroient toujours les mêmes preuves sensibles qui les ont convaincus de la distinction qu'ils mettent entre les choses vivantes & celles qui ne vivent point. Ils verroient toujours les
ani-

animaux faire certaines actions comme manger, croître, crier, courir, sauter, &c. ils ne remarqueroient rien de semblable dans les pierres : Et c'est cela seul qui fait croire aux Philosophes ordinaires, que les bêtes vivent, & que les pierres ne vivent pas. Car il ne faut pas s'imaginer qu'ils sçachent par une vûë claire & distincte de l'esprit, ce que c'est que la vie d'un chien : ce sont leurs sens qui régulent leurs décisions sur cette question.

S'il étoit nécessaire, je prouverois ici que le principe de la vie d'un chien n'est pas fort différent de celui du mouvement d'une montre. Car la vie des corps quels qu'ils soient, ne peut consister que dans le mouvement de leurs parties : & il n'est pas difficile de juger, que la même matière subtile qui fait dans un chien la fermentation du sang & des esprits animaux, & qui est le principe de sa vie, n'est pas plus parfaite que celle qui donne le mouvement au ressort des montres, ou qui cause la pesanteur dans les poids des horloges, laquelle est le principe de leur vie, ou pour parler comme les autres, de leur mouvement.

C'est aux Péripateticiens à donner à ceux qu'il nomment Cartésiens, une idée claire de ce qu'ils appellent *vie des bestes* ; *ame corporelle*, *corps*, *qui apperçoit* & *qui desire*, *qui voit*, *qui sent*, *qui veut*, & ensuite on résoudra clairement leurs difficultez, & après cela ils continuent de les faire.

A U T R E P R E U V E.

On ne pourroit pas reconnoître les différences ni les vertus des élémens : il se pourroit faire que le feu rafraîchiroit comme fait l'eau : la nature de chaque chose ne seroit point fixe & arrêtée.

Réponse.

Je répons que la nature demeurant telle qu'elle est,
Y 2
c'est

Voyez le
Ch. 2 du
4. Livre
de la Re-
cherche
de la Ve-
rité.

c'est à dire que les loix de la communication des mouvemens subsistant toujours les mêmes, il y a contradiction que le feu ne brûle pas, ou ne sépare pas les parties de certains corps, le feu ne peut rafraichir comme de l'eau, s'il ne devient eau: car le feu, n'étant que du bois, dont les parties ont été agitées d'un mouvement violent par une matière invisible qui les environne, ainsi qu'il est facile de le démontrer; il est impossible que ces parties ne communiquent de leur mouvement aux corps qu'ils rencontrent. Or, comme ces loix sont constantes, la nature du feu, ses vertus & ses qualitez ne changent pas. Mais cette nature & ces vertus ne sont que des suites de la volonté générale & efficace de Dieu, qui fait tout en toutes choses, ainsi que nous l'apprend l'Ecriture. De sorte que l'étude de la nature est fautive & vaine en toutes manières, lorsqu'on y cherche d'autres véritables causes que les volontez du Tout-puissant.

J'avouë qu'il ne faut pas recourir à Dieu ou à la cause universelle, lorsqu'on demande la raison des effets particuliers. Car on se rendroit ridicule, si l'on disoit par exemple, que c'est Dieu qui sèche les chemins, ou qui glace l'eau des rivières. Il faut dire que l'air sèche la terre, parce qu'il agit & qu'il enleve avec lui l'eau qui la trempe: & que l'air ou la matière subtile glace la rivière en Hyver, parce qu'en cetems elle ne communique point assez de mouvement aux parties dont l'eau est composée. En un mot il faut donner, si on le peut, la cause naturelle & particulière des effets dont il est question. Mais comme l'action de ces causes ne consiste que dans la force mouvante qui les agit, & que cette force mouvante n'est que la volonté de Dieu qui les crée, ou qui les conserve successivement en differens endroits, on ne doit pas dire qu'elles ayent en elles-mêmes de force ou de puissance pour produire quelques effets. Et lorsqu'en raisonnant, on est enfin venu à un effet général dont on cherche la cause, c'est encore fort mal

mal Philosophe , que d'en imaginer quelqu'autre que la générale. Il ne faut point feindre une certaine nature , un *premier mobile* , une *ame universelle* , ou quelque semblable chimère , dont on n'a point d'idée claire & distincte : ce seroit raisonner en Philosophe Payen. Par exemple , quand on demande d'où vient qu'il y a des corps en mouvement , ou d'où vient que l'air agité communique son mouvement à l'eau , ou plutôt d'où vient que les corps se poussent les uns les autres : comme le mouvement & la communication est un effet général dont tous les autres dépendent , il est nécessaire , je ne dis pas pour être Chrétien , mais pour être Philosophe , de recourir à Dieu qui est la cause universelle ; car c'est sa volonté qui est la force mouvante des corps , & qui régle aussi la communication de leurs mouvemens. S'il avoit voulu ne rien produire de nouveau dans le monde , il n'en auroit point mis les parties en mouvement : Et s'il veut quelque jour rendre incorruptibles quelques-uns des êtres qu'il a formez , il cessera de vouloir certaines communications des mouvemens à l'égard de ces êtres.

TROISIEME PREUVE.

Il seroit inutile de labourer , d'arroser & de donner de certaines dispositions pour préparer les corps à ce qu'on souhaite qu'il leur arrive : car Dieu n'a pas besoin de préparer les sujets sur lesquels il agit.

Suarez
au même
lieu

Réponse.

Je répons que Dieu peut absolument faire tout ce qu'il lui plaît , sans trouver de dispositions dans les sujets sur lesquels il agit. Mais il ne le peut faire sans miracle , ou par les voyes naturelles , c'est à dire selon les loix générales de la communication des mou-

venemens qu'il a établies, & selon lesquelles il agit presque toujours. Dieu ne multiplie pas ses volontez sans raison; il agit toujours par les voyes les plus simples; & c'est pour cela qu'il se sert de la rencontre des corps pour les mouvoir; non que leur choc soit absolument nécessaire à leur mouvement, comme nos sens nous le disent: mais parce que le choc étant l'occasion de la communication des mouvemens, il ne faut que tres-peu de loix naturelles pour produire tous les effets admirables que nous voyons. Car on peut mêmes par ce moyen rapporter toutes les loix de la communication des mouvemens à une seule, qui est: Que les corps qui se choquent étant regardés comme un seul corps dans le moment de leur atouchement ou de leur choc, la force mouvante se partage entr'eux à leur séparation, selon la proportion de leur grandeur. Mais comme les corps qui se choquent sont environnez d'une infinité d'autres qui agissent sur eux selon cette loi & par son efficace; cette loi, quoique constante & uniforme, produit une infinité de communications toutes différentes, parce qu'elle agit sur des corps infinis, qui ont tous rapport les uns aux autres.

Voyez le
dernier
ch. de la
Recherche
de la
Vérité.

Il est nécessaire d'arroser une plante afin qu'elle croisse: parce que selon les loix de la communication des mouvemens, il n'y a guères que les parties de l'eau, qui par leur mouvement & à cause de leur figure, puissent se glisser & monter entre les fibres des plantes, & en se figeant ou s'attachant diversement les unes avec les autres, prendre la figure nécessaire pour les nourrir. La matière subtile que le soleil répand sans cesse, peut en agitant l'eau l'élever dans les plantes: mais elle n'a pas assez de mouvement pour élever les parties grossieres de la terre. Cependant la terre & mêmes l'air sont nécessaires à l'accroissement des plantes: la terre pour conserver l'eau à leur racine; & l'air pour exciter dans la même eau une fermentation modérée. Mais l'action du soleil, de l'air & de l'eau ne consistant que dans le mouve-
ment

ment de leurs parties, il n'y a que Dieu qui agisse à proprement parler. Car comme je viens de dire, il n'y a que lui qui par l'efficace de ses volontez, & par l'étendue infinie de ses connoissances, puisse faire & régler les communications infinies des mouvemens, lesquelles se font à chaque instant, & selon une proportion infiniment exacte & régulière.

QUATRIEME PREUVE.

On ne combat pas contre soi-même ; on ne se résiste pas à soi-même. Les corps se rencontrent, se choquent, se résistent. Donc Dieu n'agit point en eux, si ce n'est par son concours. Si Dieu produisoit & conservoit seul le mouvement dans les corps, il les détourneroit avant leur choc : car il sçait bien qu'ils sont impénétrables. Pourquoi pousser des corps pour les faire rejaillir, les faire avancer pour les faire reculer, produire & conserver des mouvemens inutiles ? N'est-ce pas une chose extravagante que de dire, que Dieu combat contre-lui-même, & qu'il détruit ses ouvrages, lorsqu'un taureau combat contre un lion, qu'un loup dévore une brebi, & qu'une brebi mangel'herbe que Dieu fait croistre. Donc il y a des causes secondes.

Réponse.

Donc les causes secondes font tout, & Dieu ne fait aucune chose. Car Dieu ne peut pas agir contre lui-même, & concourir c'est agir. Concourir à des actions contraires, c'est donner des concours contraires, & faire par conséquent des actions contraires. Concourir à l'action des créatures qui se résistent, c'est agir contre soi-même. Concourir à des mouvemens inutiles, c'est agir inutilement. Or Dieu ne fait rien inutilement ; il ne fait point d'actions qui

soient contraires les unes aux autres. Donc il ne concourt point à l'action des créatures, qui souvent se détruisent les unes les autres, & font des actions ou des mouvemens inutiles. Voila où conduit cette preuve des causes secondes. Mais voici ce que la raison nous apprend.

Dieu fait tout en toutes choses, & rien ne lui résiste. Il fait tout en toutes choses, car ce sont ses volontez qui font & qui régient tous les mouvemens : & rien ne lui résiste, parce qu'il fait tout ce qu'il veut. Mais voici comment cela se doit concevoir. Ayant résolu de produire par les voyes les plus simples, comme plus conformes à l'ordre, cette variété infinie de créatures que nous admirons, il a voulu que les corps se müssent en ligne droite, parce que cette ligne est la plus simple. Mais les corps étant impénétrables, & leurs mouvemens se faisant selon des lignes opposées, ou qui s'entre coupent, il est nécessaire qu'ils se choquent & qu'ils cessent par conséquent de se mouvoir de la même façon. Dieu a prévu ceci ; & cependant il a voulu positivement la rencontre ou le choc des corps ; non parce qu'il se plaît à combattre contre lui-même, mais parce qu'il avoit dessein de se servir de ce choc des corps, comme d'une occasion pour établir la loi générale de la communication des mouvemens, par laquelle il prévoyoit qu'il se devoit produire une infinité d'effets admirables. Car je suis persuadé que ces deux loix naturelles qui sont les plus simples de toutes : sçavoir que tout mouvement se fasse ou tende à se faire en ligne droite ; & que dans le choc les mouvemens se communiquent selon la proportion de la grandeur des corps qui se font choquer, suffisent pour produire le monde tel que nous le voyons ; je veux dire le Ciel, les étoiles, les planètes, les comètes, la terre & l'eau, l'air & le feu ; en un mot les élémens, & tous les corps qui ne sont point organisez ou vivans : car les corps organisez dépendent de beaucoup d'autres loix naturelles qui sont entièrement inconnus.

nuës. Peut-être mêmes que les corps vivans ne se forment pas comme les autres par un certain nombre de loix naturelles. Car il y a bien de l'apparence qu'ils ont été formez dès la création du monde, & qu'ils ne reçoivent plus par le temps que l'accroissement nécessaire pour se rendre visibles à nos yeux. Néanmoins il est certain qu'il ne reçoivent cet accroissement que par les loix générales de la nature, selon lesquelles tous les autres corps sont formez; ce qui fait que leur accroissement n'est pas toujours régulier.

Je dis donc que Dieu par la premiere des loix naturelles, veut positivement, & fait par conséquent le choc des corps: & qu'il se sert ensuite de ce choc, comme d'une occasion pour établir la seconde loi naturelle, qui règle la communication des mouvemens; & qu'ainsi le choc actuel est cause naturelle ou occasionnelle de la communication actuelle des mouvemens.

Si l'on considère bien ceci, on reconnoîtra visiblement qu'il ne se peut rien de mieux. Mais supposé que Dieu ne l'eût point ordonné ainsi, & qu'il détournât les corps qui sont prêts à se choquer, comme s'il y avoit du vuide pour les recevoir: Premièrement, les corps ne seroient point sujets à cette vicissitude continuelle qui fait la beauté de l'Univers: car la génération de certains corps ne se fait que par la corruption de quelques autres; c'est la contrariété de leurs mouvemens qui produit leur variété. Secondement, Dieu n'agiroyt point par les voyes les plus simples: car afin que les corps prêts à se choquer, continuassent leur mouvement sans se choquer, il faudroit qu'ils décrivissent des lignes courbes d'une infinité de façons différentes, & par conséquent il faudroit admettre en Dieu des volontez différentes pour déterminer leurs mouvemens. Enfin, si l'n'y avoit point d'uniformité dans l'action des corps naturels, & si leur mouvement ne se faisoit point en ligne droite, il n'y auroit point de

principe certain pour raisonner dans la Physique , ni pour se conduire dans plusieurs actions de la vie.

Cen'est point un desordre que les lions mangent les loups , & les loups les brebis ; & les brebis l'herbe dont Dieu prend un si grand soin , qu'il lui a donné toutes les choses nécessaires pour sa propre conservation , & mêmes une semence pour la conservation de son espece. Cela ne prouve pas plus les causes secondes , que la pluralité des causes ou la contrariété des principes du bien & du mal , que les Manichéens avoient imaginé pour rendre raison de ces effets. Mais c'est une marque certaine de la grandeur , de la sagesse , & de la magnificence de Dieu. Car Dieu ne fait que des ouvrages dignes d'une sagesse infinie , & il les fait avec une profusion qui marque assez sa puissance & sa grandeur. Tout ce qui se détruit se répare par la même loi qui le détruit , tant est grande la sagesse , la puissance & la fécondité de cette loi. Dieu n'empêche point la destruction des êtres par une nouvelle volonté ; non seulement parce que la première suffit pour les réparer , mais principalement parce que ses volontez valent beaucoup mieux que la réparation de ces êtres. Elles valent mêmes beaucoup mieux que tout ce qu'elles produisent. Et si Dieu a fait ce monde visible , quoi qu'indigne en lui-même de l'action par laquelle il est produit , c'est qu'il a eu des vûes qui ne sont pas connus aux Philosophes , & qu'il sçait s'honorer lui-même en J E S U S C H R I S T , d'un honneur que les créatures ne sont pas capables de lui rendre.

Lorsqu'une maison écrase un homme de bien , il arrive un plus grand mal que lorsqu'une bête en dévore une autre , ou que lorsqu'un corps est obligé de se jaillir par le choc de celui qu'il rencontre : mais Dieu ne multiplie pas ses volontez pour remédier aux desordres vrais ou apparens qui sont des suites nécessaires des loix naturelles. Dieu ne doit pas corriger ni changer ces loix , quoi qu'elles produisent quelquefois des monstres. Il ne doit pas confondre
l'ordre

l'ordre & la simplicité de ses voyes. Il doit négliger les petites choses : Je veux dire qu'il ne doit pas avoir des volontez particulières pour produire des effets qui ne les valent pas , ou qui sont indignes de l'action de celui qui les produit. Dieu ne fait des miracles que lorsque l'ordre qu'il suit toujours le demande ; & l'ordre veut qu'il agisse par les voyes les plus simples , & qu'il n'y ait des exceptions dans ses volontez , que lorsque cela est absolument nécessaire à ses desseins , ou dans certaines occasions qui nous sont entièrement inconnues. Quoique nous soyons tous unis à l'ordre ou à la sagesse de Dieu ; nous n'en connoissons pas toutes les règles. Nous voyons en elle ce que nous devons faire : mais nous ne comprenons pas en elle tout ce que Dieu doit vouloir , & nous ne devons pas faire trop d'effort pour le comprendre.

On a un grand exemple de ce que je viens de dire , dans la damnation d'un nombre infini de personnes que Dieu a laissé périr dans les siècles de l'erreur. Dieu est infiniment bon ; il aime tous ses ouvrages ; il veut que tous les hommes soient sauvés ; & qu'ils viennent à la connoissance de la vérité , car il les a faits pour jouir de lui : & cependant le plus grand nombre se damne ; le plus grand nombre vit & meurt dans l'aveuglement , & y demeurera durant toute l'éternité. N'est-ce point à cause que Dieu agit par les voyes les plus simples & qu'il suit l'ordre ? On a fait voir que selon l'ordre , Dieu ne devoit pas prévenir par des plaisirs * indélébiles la volonté du premier homme , dont la chute a causé le desordre de la nature. Il étoit à propos que tous les hommes vinsent d'un seul , non seulement parce que cette voye est simple , mais encore pour des raisons trop Théologiques & trop abstraites pour être déduites ici. Enfin on doit croire que cela est conforme à l'ordre que Dieu suit , & à la sagesse qu'il consulte toujours dans l'intention & l'exécution de ses desseins. Le péché du premier homme a produit une infinité de maux ,

* Voyez l'éclaircissement sur le ch. 4. de la 2. Part. de la Méthode. Voyez le 1. éclaircissement sur le 5. chap.

il est vrai. Mais certainement l'ordre demandoit que Dieu le permît, & qu'il mît l'homme en état de pouvoir pécher.

Dieu voulant réparer son ouvrage, ne donne que rarement de ces graces victorieuses qui surmontent la malice des plus grands pécheurs. Il donne souvent des graces inutiles à la conversion de ceux qui les reçoivent, quoi qu'il en prevoye l'inutilité à leur égard il en répand quelquefois en grand nombre, qui ne produisent néanmoins que très peu d'effets. Pourquoi tous ces détours, ou ces voyes indirectes ? Il n'a qu'à vouloir positivement la conversion du pécheur pour la produire d'une manière efficace & invincible ? N'est-il pas visible, que c'est qu'il agit par les voyes les plus simples, & que l'ordre le veut, quoique nous ne le voyons pas toujours : Car Dieu ne peut agir qu'avec ordre & qu'avec sagesse, quoique son ordre & sa sagesse soient souvent des abîmes impénétrables à l'esprit humain. Il y a de certaines loix très-simples dans l'ordre de la grace ; selon lesquelles Dieu agit ordinairement ; car cet ordre à ses règles aussi bien que celui de la nature, quoique nous ne les connoissons pas, comme nous voyons celles des communications des mouvemens. Suivons seulement les conseils, que nous a donnez dans l'Evangile, celui qui connoissoit parfaitement les loix de la Grace.

Je dis ceci pour satisfaire aux injustes plaintes des pécheurs qui méprisent les conseils de JESUS-CHRIST, & qui se prennent à Dieu de leur malice & de leurs desordres. Ils veulent que Dieu fasse des miracles en leur faveur, & qu'il ne suive point les loix ordinaires de la grace. Ils vivent dans les plaisirs : ils recherchent les honneurs : ils rouvrent à tous momens les playes que les objets sensibles ont faites dans leur cerveau, ils en reçoivent souvent de nouvelles ; & ils veulent que Dieu les guérissè par miracle : Semblables à des blesez qui dans l'excez de leur douleur, déchirent leur appareil, renouvellent

lent leurs playes , & puis dans la veuë d'une mort prochaine , se plaignent de la cruauté de ceux qui les pansent. Ils veulent que Dieu les sauve , parce que , disent ils , Dieu est bon , sage , puissant : il ne tient qu'à lui de nous rendre heureux : il ne doit pas nous avoir faits pour nous perdre. Qu'ils sçachent que Dieu veut les sauver , & qu'il a fait pour cela tout ce qui se devoit selon l'ordre & la sagesse qu'il consulte. Nous ne devons pas croire qu'il nous abandonne , puisqu'il nous a donné son propre Fils pour être nôtre médiateur & nôtre victime. Oui , Dieu veut nous sauver , & nous sauver tous : Mais par des voyes que nous devons étudier avec soin , & suivre avec exactitude. Dieu ne doit pas consulter nos passions dans l'exécution de ces desseins. Il ne doit consulter que sa sagesse , il ne doit suivre que l'ordre : Et l'ordre veut que nous imitions JESUS CHRIST , & que nous suivions ses conseils pour nous sanctifier & pour nous sauver. Que si Dieu n'a pas prédestiné tous les hommes à être conformes à l'image de son Fils , qui est le modèle & l'exemplaire des élus ; c'est qu'en cela Dieu agit par les voyes les plus simples par rapport à ses desseins , qui tendent tous à sa gloire ; c'est que Dieu est une cause universelle , & qu'il ne doit pas agir comme les causes particulières , qui ont des volontez particulières pour tout ce qu'elles font : c'est que sa sagesse , qui n'est en cela qu'abysses pour nous , le veut ainsi. Enfin c'est que cette conduite est plus digne de Dieu , qu'une autre qui seroit plus favorable aux réprouvez. Car les réprouvez sont condamnés par un ordre aussi digne de nos adorations , que celui par lequel les élus sont sanctifiés & sauvés ; & il n'y a que l'ignorance de l'ordre & l'amour propre , qui fassent condamner une conduite que les Anges & les Saints admireront éternellement. Mais revenons aux preuves de l'efficace des causes secondes.

CINQUIEME PREUVE.

Si les corps n'avoient point une certaine *nature* ou *force* pour agir , & si Dieu faisoit toutes choses , il n'y auroit rien que de *surnaturel* dans les effets mêmes les plus ordinaires. La distinction de *naturel* & de *surnaturel* , qui est si bien reçûe dans le monde , & qui est établie par le consentement univertel des Sçavans , seroit chimérique & extravagante.

Réponse.

Je répons que cette distinction est extravagante dans la bouche d'Aristote , car la *nature* que ce Philosophe a établie est une pure chimère. Je dis que cette distinction n'est point claire dans la bouche du commun des hommes , qui jugent des choses par l'impression qu'elles font sur leurs sens : car ils ne sçavent point précisément ce qu'ils veulent dire , lorsqu'ils assurent que le feu brûle par sa nature. Je dis que cette distinction se peut souffrir dans la bouche des Theologiens , s'ils entendent que les effets *naturels* sont ceux , qui sont des suites des loix générales , que Dieu a établies pour la production , & pour la conservation de toutes choses , & que les effets *surnaturels* sont ceux qui ne dépendent point de ces loix. Cette distinction est véritable en ce sens. Mais la Philosophie d'Aristote jointe à l'impression des sens , la rend , ce me semble , dangereuse , parce que cette distinction peut détourner de Dieu ceux qui ont trop de respect pour les opinions de ce misérable Philosophe , ou qui consultent leurs sens au lieu de rentrer en eux-mêmes pour y consulter la vérité. Ainsi on ne devoit point se servir de cette distinction sans l'expliquer. S. Augustin s'étant servi du terme de *fortune* s'en est retracté , quoi qu'il y eut peu de gens qui s'y pussent tromper. S. Paul parlant des vian-

des

des immolées , avertir que les idoles ne font rien. Si la *nature* de la Philosophie payenne est une chimère , si cette nature n'est rien , il faut en avertir , car il y a bien des gens qui s'y trompent. Il y en a plus qu'on ne pense qui lui attribuent inconsidérément les ouvrages de Dieu , qui s'occupent de cette idole , ou de cette fiction de l'esprit humain , & qui lui rendent des honneurs qui ne sont dûs qu'à la divinité. Ils veulent bien que Dieu soit Auteur des miracles & de certains effets extraordinaires qui sont en un sens peu dignes de sa grandeur & de sa sagesse , & ils rapportent à la puissance de leur *nature* imaginaire , ces effets constants & reglez que les Sages seuls savent admirer. Ils prétendent mêmes que cette disposition si merveilleuse , qu'ont tous les corps vivans pour se conserver , & pour engendrer leur semblable , est une production de leur *nature* : car selon ces Philosophes c'est le Soleil & l'homme qui engendrent les hommes.

On peut encore distinguer l'ordre surnaturel du naturel en plusieurs manières. Car on peut dire que le surnaturel a rapport aux biens futurs ; qu'il est établi en vûe des mérites de JESUS-CHRIST ; qu'il est le premier & le principal dans les desseins de Dieu , & d'autres choses suffisantes pour conserver une distinction dont l'on appréhende sans sujet la destruction.

SIXIEME PREUVE.

La principale preuve , que les Philosophes apportent pour l'efficace des causes secondes , se tire de la volonté de l'homme & de sa liberté. L'homme veut : il se détermine par lui-même ; & vouloir , & se déterminer c'est agir. Il est certain que c'est l'homme qui commet le péché : Dieu n'en est point l'Auteur , non plus que de la concupiscence & de l'erreur. Donc l'homme agit.

Réponse.

J'ai expliqué suffisamment en plusieurs endroits de la *Recherche de la Vérité*, ce que c'est que la volonté & la liberté de l'homme, & principalement dans le premier chapitre du premier livre, & dans le premier Eclaircissement sur ce même chapitre: il est inutile que je le répète. J'avouë que l'homme veut, & qu'il se détermine lui-même: parce que Dieu le fait vouloir, qu'il le porte incessamment vers le bien, qu'il lui donne toutes les idées & tous les sentimens par lesquels on se détermine. J'avouë aussi que l'homme commet seul le peché. Mais je nie qu'il fasse en cela quelque chose; car le peché, l'erreur, & mêmes la concupiscence, ne sont rien. Je me suis assez expliqué sur cela dans le premier Eclaircissement.

L'homme veut, mais ses volontez sont impuissantes en elles mêmes, elles ne produisent rien, elles n'empêchent point que Dieu ne fasse tout; car c'est Dieu mêmes qui fait en nous nos volontez, par l'impression qu'il nous donne vers le bien. L'homme n'a de lui-même que l'erreur & le peché qui ne sont rien.

*Nemo
habet de
suo nisi
mendacium &
peccatum.
Conc.
Arauc. 2.
can. 22.*

Il y a bien de la différence entre nos esprits & les corps qui nous environnent: Nôtre esprit veut, il agit, il se détermine en quelque sens; je l'accorde. Nous en sommes convaincus par le sentiment intérieur que nous avons de nous mêmes. Si nous n'avions point de liberté, il n'y auroit ni peines ni récompenses futures; car sans liberté il n'y a ni bonnes ni mauvaises actions: De sorte que la Religion seroit une illusion & un phantôme. Mais, que les corps aient de la force pour agir, c'est ce qu'on ne voit pas clairement; c'est ce qui paroît incompréhensible; & c'est aussi ce qu'on nie, lorsqu'on nie l'efficace des causes secondes.

L'esprit mêmes n'agit pas autant qu'on se l'imagine.

ne. Je ſçai que je veux & que je veux librement ; je n'ai aucune raiſon d'en douter , qui ſoit plus forte que le ſentiment intérieur que j'ai de moi-même. Je ne le nie pas auſſi. Mais je nie que ma volonré ſoit la cauſe * véritable du mouvement de mon bras , des idées de mon eſprit , & des autres choſes qui accompagnent mes volontez ; car je ne vois aucun rapport entre des choſes ſi différentes. Je vois mêmes très-clairement , qu'il ne peut y avoir de rapport entre la volonté que j'ai de remuer le bras , & entre l'agitation de quelques petits corps , dont je ne ſçai ni le mouvement ni la figure ; leſquels vont choiſir certains canaux des nerfs entre un million d'autres que je ne connois pas , afin de cauſer en moi le mouvement que je ſouhaite, par une infinité de mouvemens que je ne ſouhaite point. Je nie que ma volonté produiſe en moi mes idées : car je ne voi pas mêmes comment elle pourroit les produire , puisſque ma volonté ne pouvant agir ou vouloir ſans connoiſſance , elle ſuppoſe mes idées & ne les fait pas. Je ne ſçai même précifément ce que c'eſt qu'idée. Je ne ſçai ſi on les produit de rien , & ſi elles rentrent dans le néant dès qu'on ceſſe de les voir. Je parle ſelon le ſentiment de quelques perſonnes.

Selon le ſens explic. é dans le chap. ſur lequel je fais cet Eclairciſſement.

Je produis , dira-t-on , mes idées par la faculté que Dieu m'a donnée de penſer. Je remuë mon bras à cauſe de l'union que Dieu a miſe entre mon eſprit & mon corps. *Faculté* , *union* , ce ſont termes de Logique ; ce ſont des mots vagues & indéterminez. Il n'y a point d'être en particulier , ni de manière d'être qui ſoit une *faculté* ou une *union* : on doit expliquer ces termes. Si l'on dit que l'union de mon eſprit avec mon corps conſiſte en ce que Dieu veut , que lorsſque je voudrai que mon bras ſoit mué , les eſprits animaux ſe répandent dans les muſcles dont il eſt compoſé , pour le remuër en la manière que je le ſouhaite , j'entens clairement cette explication , & je la reçois. Mais c'eſt dire juſtement ce que je ſouſtiens ; car ma volonté déterminant celle de Dieu , il eſt évi-

dant

dent que mon bras sera mû, non par ma volonté qui est impuissante en elle-même, mais par celle de Dieu qui ne peut jamais manquer d'avoir son effet.

Mais, si l'on dit que l'union de mon esprit avec mon corps consiste, en ce que Dieu m'a donné la force de remuer mon bras, comme il a donné aussi à mon corps la force de me faire sentir du plaisir & de la douleur, afin de m'appliquer à ce corps & de m'intéresser dans sa conservation; certainement on suppose ce qui est en question & l'on fait un cercle. On n'a point d'idée claire de cette force que l'ame a sur le corps, ni de celle que le corps a sur l'ame: on ne sçait pas trop bien ce qu'on dit lorsqu'on l'assure positivement. On est entré dans ce sentiment par préjugé: on l'a crû ainsi étant enfant, & dès qu'on a été capable de sentir: mais l'esprit, la raison, la réflexion n'y ont point de part. Cela paroît assez par les choses que j'ai dites dans *la Recherche de la Vérité*.

Il me paroît évident que l'esprit ne connoît pas même par sentiment intérieur ou par conscience.

Mais, dira-t on, je connois par le sentiment intérieur de mon action que j'ai véritablement cette force: ainsi je ne me trompe point de le croire. Je repons, que lorsqu'on remue son bras, on a sentiment intérieur de la volonté actuelle par laquelle on le remue: & l'on ne se trompe point de croire qu'on a cette volonté. On a de plus sentiment intérieur d'un certain effort qui accompagne cette volonté, & l'on doit croire aussi qu'on fait cet effort. Enfin je veux * qu'on ait sentiment intérieur que le bras est remué dans le moment de cet effort: & cela suppose je consens aussi que l'on dise, que le mouvement du bras se fait dans l'instant qu'on sent cet effort, ou que l'on a une volonté *pratique* de le remuer. Mais je nie que cet effort qui n'est qu'une modification ou un sentiment de l'ame qui nous est donné pour nous faire comprendre nôtre foiblesse, & nous donner un sentiment obscur & confus de nôtre force, soit capable de donner du mouvement aux esprits, ni de le déterminer. Je nie qu'il y ait rapport entre nos

pen-

penfées & les mouvemens de la matière. Je nie que l'ame ait la moindre connoiffance des efprits animaux, dont elle fe fert pour remüer le corps qu'elle anime. Enfin quand même l'ame connoîtroit exactement les efprits animaux, & quand elle feroit capable de les mouvoir, ou de déterminer leur mouvement; je nie qu'avec tout cela elle pût choisir les tuyaux des nerfs, dont elle n'a aucune connoiffance, afin de pouffer en eux les efprits, & remüer ainfi le corps avec la promptitude, la jufteffe & la force que l'on remarque dans ceux-mêmes, qui connoiffent le moins la ftructure de leur corps.

Car, fupposé mêmes que nos volontez foient véritablement la force mouvante des corps, quoique cela paroiffe incomprehenfible, comment peut-on concevoir que l'ame remüe fon corps? Le bras, par exemple, ne fe remüe, que parce que les efprits enflent ou racourciffent quelques uns des mufcles, qui les compofent. Or afin que le mouvement que l'ame imprime aux efprits qui font dans le cerveau, fe pût communiquer à ceux qui font dans les nerfs, & ceux-ci aux autres qui font dans les mufcles du bras, il faudroit que les volontez de l'ame fe multipliaffent, ou changeaffent à proportion des rencontres ou des chocs prefque infinis, qui fe feroient dans les corps qui compofent les efprits. Mais cela ne fe peut concevoir, fi l'on n'admet dans l'ame un nombre infini de volontez au moindre mouvement du corps, puifqu'il eft néceffaire, pour le remüer, qu'il fe faffe un nombre infini de communications de mouvemens. Car enfin l'ame étant une caufe particuliere, & qui ne peut fçavoir exactement la groffeur ni l'agitation d'un nombre infini de petits corps qui fe cho-

ce le
mouve-
ment
du bras
qu'il ani-
me. Il
ne con-
noît par
confcien-
ce que
fon fen-
timent,
car l'ame
n'a con-
fcience
que de
fes feules
penfées.
C'est par
fenti-
ment in-
terieur
ou par
confcien-
ce que
l'on con-
noît le
fenti-
ment
qu'on a
du mou-
vement
de fon
bras;
mais ce
n'est
point par
confcien-
ce que
l'on eft
averti du

mouvement de fon bras, de la douleur qu'on y foufre, non plus que des couleurs que l'on voit fur les objets. Ou fi l'on n'en veut pas convenir, je dis que le fentiment interieur n'eft point infailible, car l'erreur fe trouve prefque toujours dans ces fentimens, loifqu'ils font compofez. Je l'ai fuffifamment prouvé dans le premier Livre de la Recherche de la Verité.

choquent, lorsque les esprits se répandent dans les muscles; elle ne pourroit ni établir une loi générale de la communication des mouvemens de ces esprits, ni la suivre exactement si elle l'avoit établie. Ainsi il est évident que l'ame ne pourroit remuer son bras, quand mêmes elle auroit le pouvoir de déterminer le mouvement des esprits animaux. Ces choses sont trop claires pour s'y arrêter davantage.

Il en est de même de la faculté que nous avons de penser. Nous connoissons par sentiment intérieur, que nous voulons penser à quelque chose, que nous faisons effort pour cela, & que dans le moment de nôtre desir & de nôtre effort l'idée de cette chose se présente à nôtre esprit. Mais nous ne connoissons point par sentiment intérieur, que nôtre volonté ou nôtre effort produise nôtre idée. Nous ne voyons point par la raison que cela se puisse faire. C'est par préjugé que nous croyons que nos desirs sont causes de nos idées: c'est que nous éprouvons cent fois le jour qu'elles les suivent ou qu'elles les accompagnent. Comme Dieu & ses opérations n'ont rien de sensible, & que nous ne sentons point d'autre chose qui précède la présence des idées que nos desirs; nous ne pensons point qu'il puisse y avoir d'autre cause de ces idées que nos desirs. Mais prenons-y garde. Nous ne voyons point en nous de force pour les produire: la raison ni le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, ne nous disent rien sur cela.

Je ne croi pas devoir rapporter toutes les autres preuves, dont se servent les défenseurs de l'efficace des causes secondes: parce que ces preuves me paroissent si foibles, qu'on pourroit s'imaginer que j'aurois en cela dessein de les rendre ridicules, & je me rendrois moi même ridicule si j'y répondois sérieusement. Un Auteur, par exemple, dit fort sérieusement en faveur de son opinion: *Les êtres créés sont de veritables causes matérielles, formelles, finales, pourquoi ne seront-ils pas aussi causes efficientes*

ou efficaces ? Il me semble que je ne contenterois pas fort le monde, si pour satisfaire à la demande de cet Auteur, je m'attrefois à éclaircir un équivoque si grossier ; & à faire voir la différence qu'il y a entre la cause efficace, & celle qu'il a plu aux Philosophes d'appeller matérielle. Ainsi je laisse de semblables preuves pour venir à celles que l'ouïre de la Sainte Ecriture.

SEPTIE'ME PREUVE.

Ceux qui soutiennent l'efficace des causes secondes, apportent d'ordinaire les passages suivans pour appuyer leur sentiment : *Germinet terra herbam viventem : Producat aqua reptile animæ viventis & volatile : Producat terra animam viventem.* Donc la terre & l'eau ont reçu par la parole de Dieu la puissance Gen. ch. de produire des plantes & des animaux. Dieu commande ensuite aux oiseaux & aux poissons de multiplier : *Crescite & multiplicamini, & replete aquas Læ mæmaris, & avesque multiplicentur super terram.* Donc me. il leur a donné la puissance d'engendrer leur semblable.

JESUS CHRIST dans le quatrième Chapitre de saint Marc, dit, que la semence qui tombe en bonne terre rend jusqu'au centuple, & que la terre produit d'elle-même premièrement l'herbe ; ensuite l'épy, puis le bled dans l'épy. Enfin il est aussi écrit dans le Livre de la Sagesse, que le feu avoit comme oublié en faveur du peuple de Dieu la force qu'il a de brûler. Il est donc certain par l'ancien & le nouveau Testament, que les causes secondes ont force pour agir.

Réponse.

Je réponds que dans l'Ecriture Sainte il y a aussi plusieurs passages, qui attribuent à Dieu la prétendue efficace

Utro enim terra fructificat, primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica. Etiam suæ vir-

entis
oblitus
est. ch.
16.

efficace des causes secondes. En voici quelques-uns.

Ego sum Dominus faciens OMNIA, extendens cælos SOLUS, stabiliens terram, & NULLUS MECUM. Isaye ch. 44. 24. Manus tuæ fecerunt me & psalms verunt me TOTUM in circuitu. Job ch. 10. 8. Nescio qualiter in utero meo apparuisti Singularum membra NON EGO IPSA COMPEGI, sed enim mundi creator qui hominis formavit nativitatem, &c. Mach. i. 2. ch. 7. 22. & 23. Cum ipse Deus det omnibus vitam, inspirationem, & omnia. Act. Ap. 17. 25. Producentis fœnum jumentis & herbam servituti hominum ut educas panem de terrâ Psal. 103. & 48. Il ya un infinité de semblables passages ; mais ceux-ci suffisent.

Lorsqu'un Auteur semble se contredire, & que l'équité naturelle ou une raison plus forte nous oblige à l'accorder avec lui-même ; il me semble qu'on a une règle infailible pour découvrir son véritable sentiment. Car il n'y a qu'à observer quand cet Auteur parle selon ses lumières : & quand il parle selon l'opinion commune. Lorsqu'un homme parle comme les autres, cela ne signifie pas toujours qu'il soit de leur sentiment. Mais lorsqu'il dit positivement le contraire de ce qu'on a coutume de dire, quoiqu'il ne le dise qu'une seule fois, on a raison de juger que c'est son sentiment ; pourveu qu'on sçache qu'il parle sérieusement, & après y avoir bien pensé.

Par exemple, un Auteur parlant des propriétés des animaux, dira en cent endroits que les bêtes sentent, que les chiens connoissent leur maître, qu'ils l'aiment & le craignent : & ne dira qu'en deux ou trois endroits que les bêtes ne sentent point, que les chiens sont incapables de connoissance, qu'ils ne craignent & n'aiment rien. Comment accordera-t-on cet Auteur avec lui-même ; car il paroît se contredire ? Ramassera-t-on tous les passages qui sont pour & contre, & jugera-t-on de son sentiment par le plus grand nom-

nombre? Si cela est, je ne croi pas qu'il y ait d'homme à qui, par exemple, on puisse attribuer le sentiment, que les animaux n'ont point d'ame: car les Cartésiens même disent à tous momens qu'un chien sent quand on le frappe, & il leur arrive tres-rarement de dire qu'il ne sent pas. Et quoique j'attaque moi-même une infinité de préjugés dans cet ouvrage, on en peut tirer plusieurs passages, par lesquels, si l'on ne reçoit la regle que j'explique, on prouvera que je les établis tous, & mêmes que je tiens l'opinion de l'efficace des causes secondes que je refuse maintenant: ou peut-être qu'on en conclura que la *Recherche de la Verité*, est un Livre plein de contradictions visibles & grossieres, ainsi que font quelques personnes, qui n'ont peut-être pas assez d'équité & de pénétration, pour s'établir juges des ouvrages d'autrui.

L'Ecriture Sainte, les Peres, les plus gens de bien paient plus souvent des biens sensibles, des richesses & des honneurs selon l'opinion commune, que selon les véritables idées qu'ils en ont. JESUS-CHRIST, fait dire par Abraham au mauvais Riche: *Fili recepisti BONA in vita tua*, vous avez reçu des biens pendant votre vie, c'est à dire des richesses & des honneurs. Ce que nous appellons par préjugé du bien, nôtre bien, c'est à dire nôtre or & nôtre argent, est appelé dans l'Ecriture en cent endroits nôtre *soutien* ou nôtre *substance*, & mêmes nôtre *honnêteté*, ou ce qui nous honore *Paupertas & honestas à Deo sunt*. Ces manières de parler de l'Ecriture-Sainte & des personnes les plus vertueuses nous feront-elles croire qu'ils se contredisent eux-mêmes, ou que les richesses & les honneurs sont véritablement des biens à nôtre égard, & que nous devons les aimer & les rechercher? Non sans doute: parce que ces manieres de parler s'accordant avec les préjugés, elles ne signifient rien; & que nous voyons d'ailleurs que JESUS-CHRIST a comparé les richesses aux épines, qu'il a dit qu'il y faut renon-

Ecclesi.

11. 14.

cer qu'elles sont trompeuses , & que tout ce qui est grand & éclatant dans le monde est en abomination devant Dieu. Il ne faut donc point ramasser les passages de l'Ecriture ou des Peres , pour juger de leur sentiment par le plus grand nombre de ces passages, si l'on ne veut à tous momens leur attribuer les préjuges les plus déraisonnables.

Math. c. Cela supposé nous voyons que l'Ecriture Sainte
6. v. 28. dit positivement , que c'est Dieu qui fait tout jusqu'à
29. 30. l'herbe des champs : que c'est lui qui pare les lys de ces ornemens , que JESUS-CHRIST préfère à ceux qu'avoit Salomon dans toute sa gloire. Il y a , non deux ou trois , mais une infinité de passages , qui attribuent à Dieu la prétendue efficacité des causes secondes , & qui détruisent la nature des Péripatéticiens.

D'ailleurs on est porté par un préjugé comme naturel à ne point penser à Dieu , dans les effets ordinaires , & à attribuer de la force & de l'efficacité aux causes naturelles : il n'y a ordinairement que les miracles qui fassent penser à Dieu : l'impression sensible engage dans l'opinion des causes secondes. Les Philosophes tiennent cette opinion , parce que , disent ils , les sens en convainquent : c'est là leur plus forte preuve : Enfin cette opinion est reçue de tous ceux qui suivent les jugemens des sens. Le langage s'est formé sur ce préjugé ; & l'on dit aussi communément que le feu a la force de brûler , que l'on appelle l'or & l'argent son bien. Donc les passages que l'on tire de l'Ecriture ou des Peres pour l'efficacité des causes secondes ne prouvent pas plus , que ceux qu'un ambitieux ou qu'un avaro choisiroit pour justifier sa conduite. Mais il n'en est pas de même des passages que l'on peut apporter pour prouver que Dieu fait tout. Car , ce sentiment étant contraire aux préjuges , ces passages doivent être entendus à la rigueur : par la même raison qu'on doit croire que le sentiment d'un Cartésien est que les bêtes ne sentent point , quoiqu'il ne l'ait dit que deux ou trois fois ,

& qu'il dise au contraire à tous momens dans le discours familier qu'elles sentent, qu'elles voyent, qu'elles entendent.

Dans le premier chapitre de la Genèse, Dieu commande à la terre de produire les plantes & les animaux : il ordonne aussi aux eaux de produire les poissons. Et par conséquent disent les Péripatéticiens, l'eau & la terre ont reçu une vertu capable de produire ces effets.

Je ne voi pas que cette conclusion soit certaine : Et quand mêmes on seroit obligé d'expliquer ce chapitre par lui-même, & sans avoir recours à d'autres passages de l'Ecriture, il n'y auroit point de nécessité de recevoir cette conséquence. Cette manière d'expliquer la création est accommodée à nôtre manière de concevoir les choses. Ainsi il n'est point nécessaire de la prendre à la lettre : On ne s'en doit point servir pour appuyer les préjugés. Comme les animaux & les plantes sont sur la terre ; que les oiseaux vivent dans l'air & les poissons dans l'eau, Dieu, pour nous faire comprendre que c'est par son ordre qu'ils sont dans ces lieux, les y a produits. C'est de la terre qu'il a formé les animaux, & les plantes : non que la terre soit capable de rien engendrer, & que Dieu lui ait donné pour cela une force ou une vertu qui subsiste encore présentement ; car on demeure assez d'accord que la terre n'engendre point les chevaux ni les bœufs ; mais parce que c'est de la terre que les corps de ces animaux ont été formez : comme il est dit dans le chapitre suivant : *Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus terræ & universis volatilibus cæli.* Les animaux ont été formez de la terre, *formatis de humo*, & non pas produits par la terre. Aussi après que Moïse a rapporté comment les animaux & les poissons ont été produits en vertu du commandement que Dieu avoit fait à la terre & à l'eau de les produire, il ajoute que *c'est Dieu même qui les a faits*, afin qu'on n'attribuë pas à la terre & à l'eau leur production. CREAVIT que DEUS cete
 Part. III. Z gran-

grandia ; Et omnem animam viventem atque notabilem quam PRODUXERANT aqua in species suas , Et omne volatile secundum genus suum. Et plus bas après avoir parlé de la formation des animaux , il ajoûte : Et FECIT DEUS bestias terræ juxta species suas Et jumenta Et omne reptile terræ in genere suo.

On peut remarquer en passant qu'où il y a dans nôtre Vulgate, *producant aqua reptile animæ viventis Et volatile super terram* , il y a dans l'Hebreu *volatile VOLITET*. Car, comme, il paroît clairement par le passage que je viens de rapporter du chapitre suivant, ce mot oublié fait voir que les oiseaux n'ont point été produits de l'eau, & que le dessein de Moïse n'est point ici de prouver, que les eaux eussent reçu une véritable puissance de produire des poissons & des oiseaux, mais seulement de marquer le lieu destiné à chaque chose par l'ordre de Dieu, soit pour y vivre, soit pour y être produit : *Et volatile VOLITET super terram*. Car d'ordinaire, lorsqu'on dit que la terre produit les arbres & les plantes, on prétend seulement faire connoître qu'elle fournit l'eau & les sels : qui sont nécessaires pour faire germer les graines & les faire croître. Je ne m'arrête pas à expliquer les autres passages de l'Ecriture, qui pris à la lettre favorisent les causes secondes : car on n'est point obligé, & il est même fort dangereux de prendre à la lettre les expressions qui sont appuyées sur les jugemens ordinaires, selon lesquels le langage se forme ; le commun des hommes parlant de toutes choses selon les impressions des sens, & les préjugez de l'enfance.

La même raison, qui oblige à prendre à la lettre les passages de l'Ecriture directement opposez aux préjugez, nous donne encore juste sujet de penser, que les Peres n'ont jamais eu de dessein formé de soutenir l'efficace des causes secondes, ni la nature d'Aristote. Car encore qu'ils parlent souvent d'une manière qui favorise les préjugez & les jugemens des sens, ils s'expliquent quelquefois d'une manie-

*Omnia
quippe
portenta*

re qui découvre assez la disposition de leur esprit & de leur cœur. S. Augustin, par exemple, fait assez connoître qu'il croit que la volonté de Dieu est la force ou la nature de chaque chose, lorsqu'il parle ainsi. Nous avons coutume de dire que les prodiges sont contre la nature; mais cela n'est pas vrai. Car la volonté du Créateur étant la nature de chacune des créatures, comment ce qui se fait par la volonté de Dieu seroit-il contraire à la nature? Les miracles ou les prodiges ne sont donc point contre la nature, mais contre ce qui nous est connu de la nature.

contra
natura
dicimus
esse, sed
non sunt.
Quomo-
do enim
est con-
tra natu-
ram
quod Dei
sit volun-
tate:

Il est vrai que saint Augustin parle en plusieurs endroits selon les préjugés. Mais je soutiens que cela ne prouve rien: car on ne doit expliquer à la lettre que les passages qui sont contraires aux préjugés. J'en viens de rapporter les raisons.

cum vo-
luntas
tanti uti-

Si S. Augustin dans tous les ouvrages n'avoit jamais rien dit contre l'efficace des causes secondes, & qu'il eût toujours favorisé cette opinion, on pourroit peut-être se servir de son Autorité pour l'établir. Mais; s'il ne paroît point qu'il eût examiné sérieusement cette question, on auroit toujours droit de penser, qu'il n'auroit point eu de sentiment fixe & arrêté sur ce sujet, & qu'il auroit peut-être été comme entraîné par l'impression des sens à croire sans réflexion une chose, qui paroît certaine jusqu'à ce qu'on l'examine avec quelque soin.

que con-
ditorio
condita
rei cujus-
que natu-
ra sit?

Il est certain, par exemple, que S. Augustin a toujours parlé des bêtes comme si elles avoient une ame: je ne dis pas une ame corporelle, car ce S. Docteur sçavoit trop bien distinguer l'ame d'avec le corps, pour penser qu'il pût y avoir des ames corporelles: je dis une ame spirituelle, car la matière est incapable de sentiment. Cependant je croi qu'il est plus raisonnable de se servir de l'autorité de S. Augustin pour prouver que les bêtes n'ont point d'ame, que pour prouver qu'elles en ont: car des principes qu'il a soigneusement examinés & fortement établis, il suit manifestement qu'elles n'en ont

Porten-
tum ergo
fit non
contra
naturam

sed con-
tra quam
est nota
natura.

S. Aug.
de civi-
tate Dei.
l. 21.
ch. 8.

Quelques-uns de ces principes de S. Augustin sent: Que ce qui n'a jamais péché ne peut point souffrir de mal, or selon lui-même la douleur est le plus grand des maux & les bêtes en souffrent. Que le plus noble ne peut avoir pour sa fin le moins noble, or selon lui l'ame des bêtes est spirituelle & plus noble que les corps, & néanmoins

point : ainsi que le fait voir Ambroise Victor dans son sixième volume de la Philosophie Chrétienne. Mais le sentiment que les bêtes ont une ame, ou qu'elles sentent de la douleur lorsqu'on les frappe, étant conforme aux préjugés, car il n'y a point d'enfant qui ne le croie : on a toujours droit de penser, que S. Augustin a parlé sur cela selon l'opinion commune ; qu'il n'a point examiné sérieusement cette question ; & que s'il eût commencé d'en douter & d'y faire réflexion, il n'auroit point dit une chose qui est si contraire à ses principes.

Ainsi quand les Peres auroient toujours favorisé l'efficace des causes secondes peut-être qu'on ne seroit point obligé d'avoir égard à leur sentiment, s'il ne paroissoit qu'il eussent examiné avec soin cette question ; & que ce qu'ils en auroient dit, n'auroit point été une suite du langage, lequel se forme & s'établit sur les préjugés. Mais c'est assurément le contraire : Car les Peres & les personnes les plus saintes, & les plus éclairées dans la Religion, ont ordinairement fait connoître par quelques endroits de leurs ouvrages, qu'elle étoit la disposition de leur esprit & de leur cœur à l'égard de la question dont nous parlons.

Les plus éclairés, & même le plus grand nombre des Theologiens, voyant d'un côté que l'Ecriture Sainte étoit contraire à l'efficace des causes secondes ; & de l'autre que l'impression des sens, la voix publique, & principalement la Philosophie d'Aristote, qui étoit en vénération parmi les Sçavans, l'établisoit ; car Aristote croit que Dieu ne se mêle point du détail de ce qui se passe sous le concave de la lune, que cette application est indigne de sa grandeur, & que

la
n'ont point d'autre fin que les corps. Que ce qui est spirituel est immortel, & l'ame des bêtes quoique spirituelle est sujette à la mort. Il y a bien d'autres semblables principes dans les ouvrages de S. August. dont on peut conclure que les bêtes n'ont point d'ame spirituelle telle qu'il l'admet en elles. Voyez les chap. 22. & 23 de *anima & ejus origine.*

la *nature* , qu'il suppose dans tous les corps , suffit pour produire tout ce qui se fait ici bas. Les Théologiens , dis-je , ont trouvé ce tempérament pour accorder la Foi avec la Philosophie des Payens , & la raison avec les sens , que les causes secondes ne feroient rien , si Dieu ne leur prètoit son *concours*. Mais parce que ce concours immédiat , par lequel Dieu agit avec les causes secondes , renferme de grandes difficultez , quelques Philosophes l'ont rejeté , prétendant qu'afin qu'elles agissent , il suffit que Dieu les conserve avec la *vertu* qu'il leur a donnée en les créant. Et comme cette opinion est tout à fait conforme aux préjuges , à cause que l'opération de Dieu dans les causes secondes n'a rien de sensible , elle est ordinairement reçûe du commun des hommes , & de ceux qui se sont plus appliquez à la Médecine & à la Physique des anciens , qu'à la Théologie & à la Méditation de la vérité. La plupart des hommes s'imaginent que Dieu a créé d'abord toutes choses , & qu'il leur a donné toutes les qualitez ou facultez nécessaires pour leur conservation : Qu'il a , par exemple , donné le premier mouvement à la matiere , & qu'ensuite il l'a laissée à elle-même produire par la communication de ses mouvemens, cette variété de formes que nous admirons. On suppose ordinairement que les corps se peuvent mouvoir les uns les autres , & l'on attribué mêmes cette opinion à M. Descartes , contre ce qu'il dit expressément dans les articles 36. & 37. de la seconde partie de ses Principes de Philosophie. Les hommes ne pouvant s'empêcher de reconnoître que les créatures dépendent de Dieu , ils diminuent cette dépendance autant qu'il leur est possible ; soit par une secrète aversion pour Dieu ; soit par une stupidité & par une insensibilité effroyable à l'égard de son opération. Mais , comme ce sentiment n'est ordinairement reçû que de ceux qui n'ont pas fort étudié la Religion , & qui suivent plutôt leurs sens & l'Autorité d'Aristote , que leur raison & l'autorité des Livres saints ; on n'a pas

de sujet de craindre qu'il s'établisse trop dans l'esprit de ceux qui ont quelque amour pour la vérité & pour la Religion : car pour peu qu'on s'applique à examiner ce sentiment , on en découvre facilement la fausseté. Mais l'opinion du concours immédiat de Dieu à chaque action des causes secondes , semble s'accorder avec les passages de l'Ecriture , qui attribuent souvent un même effet à Dieu & aux créatures.

Il faut donc considérer qu'il y a des endroits dans l'Ecriture où il est dit que c'est Dieu seul qui agit :
 Chap. *Ego sum Dominus* , dit l'aye , *faciens OMNIA* , *exten-*
 44. 24. *dens celos SOLUS* , *stabilienS terram* , & *NULLUS mecum*.
 Une mere animée de l'esprit de Dieu , dit à ses enfans
 que ce n'est point elle qui les a formez. *Nescio qualiter*
in utero meo apparuistis , *singulorum membra* NON EGO
 L. 2. des *IPSA COMPEGI* , *sed mundi creator* , &c. Elle ne dit
 Mach. pas comme Aristote & l'Ecole des Péripatéticiens ,
 c. 7. v. que c'est à elle & au soleil qu'ils doivent leur nais-
 22. & sance , mais au Createur de l'Univers. Or ce senti-
 23. ment qu'il n'y a que Dieu qui agisse & qui forme les
 Sol & enfans dans le sein de leur mere , n'est point confor-
 homo ge- me aux opinions communes ou aux préjugés. Il faut
 ner ant donc selon le principe que j'ai établi auparavant , ex-
 hominem pliquer à la lettre ces passages. Mais au contraire , le
 Arist. sentiment de l'efficace des causes secondes étant con-
 Phys. forme à l'opinion commune & à l'impression sensible ;
 auct. l. quand mêmes on trouveroit des passages qui
 2. ch. 2. diroient expressément que les causes secondes agis-
 Voy. S. sent seules , ils n'auroient aucune force étant compa-
 Th. sur rez à ceux ci. Le concours ne suffit donc pas pour ac-
 ce texte. corder les différens passages de l'Ecriture Sainte : il
 faut mettre toute la force , la puissance , l'efficace du
 côté de Dieu.

Mais , quand mêmes le concours immédiat de Dieu avec les causes secondes , seroit propre pour accorder les différens passages de l'Ecriture Sainte , je ne sçai si avec tout cela il faudroit le recevoir. Car les Livres Saints n'ont pas été faits pour les Theologiens de

de ce tems-ci : mais pour le peuple Juif. De sorte que si les Juifs n'étoient point autrefois assez éclairés ou assez subtils pour s'imaginer un concours , tel qu'on l'admet dans la Théologie Scholastique , & pour demeurer d'accord d'une chose que les plus habiles Théologiens ont bien de la peine à expliquer ; il s'ensuit ce me semble , que l'Ecriture Sainte qui attribue à Dieu , & mêmes à Dieu seul , la production & la conservation de toutes choses , les auroit jettées dans l'erreur : & que les Auteurs des Livres saints auroient parlé aux hommes un langage non seulement inconnu , mais trompeur. Car en leur disant que Dieu fait tout , ils auroient seulement prétendu dire que Dieu donne son *concours* pour toutes choses , & apparemment les Juifs ne pensoient pas seulement à ce concours ; ceux d'entre les Juifs qui ne sont point trop Philosophes , croyant que c'est Dieu qui fait tout , & non pas que Dieu concourt à tout.

Mais , afin de faire porter un jugement plus assuré sur le *concours* , il seroit à propos d'expliquer avec soin les différens Systèmes que les Scholastiques en ont fait. Car outre les obscuritez impénétrables , qui sont communes à toutes les opinions , qu'on ne peut expliquer & soutenir que par des termes vagues & indéterminez ; il y a sur cette matière une si grande variété de sentimens , que l'on n'auroit pas de peine à en découvrir la cause. Mais je ne veux pas m'engager dans une discussion qui seroit trop ennuyeuse & pour moi & pour la plupart de ceux qui liront ceci. J'aime mieux au contraire tâcher de faire voir , que mes sentimens se peuvent accorder en quelque chose avec ceux du plus grand nombre des Théologiens Scholastiques , quoique je ne doive pas dissimuler que leur langage me paroît fort équivoque & fort confus. Je m'explique.

Je croi , comme j'ai déjà dit ailleurs , que les corps , par exemple , n'ont point la force de se remuer eux-mêmes , & qu'ainsi leur force mouvante n'est que l'action de Dieu ; ou pour ne me point servir d'un

terme qui ne signifie rien de distinct , leur force mouvante n'est que la volonté de Dieu , toujours nécessairement efficace , laquelle les conserve successivement en différens endroits. Car je ne croi pas que Dieu crée de certains êtres , pour en faire la force mouvante des corps : non seulement parce que je n'ai point d'idée de ce genre d'être , & que je ne vois pas qu'ils pussent remuer les corps : mais encore parce que ces êtres auroient eux mêmes besoin de quelques autres qui les remuassent , & ainsi à l'infini. Car il n'y a que Dieu qui soit véritablement immobile , & moteur tout ensemble.

Cela étant , lorsqu'un corps en choque & meut un autre , je puis dire qu'il agit par le concours de Dieu , & que ce concours n'est pas distingué de son action propre. Car un corps ne meut celui qu'il rencontre que par son action ou sa force mouvante , qui n'est au fond que la volonté de Dieu , laquelle conserve ce corps successivement en plusieurs endroits : le transport d'un corps n'étant point son action ou sa force mouvante , mais l'effet de sa force mouvante. Presque tous les Théologiens disent aussi , que l'action des causes secondes n'est point différente de l'action par laquelle Dieu concourt avec elles. Car quoiqu'ils l'entendent diversement , ils prétendent que Dieu agit dans les creatures par la même action que les créatures. Et ils sont , ce me semble , obligés de parler ainsi : Car si les creatures agissoient par une action que Dieu ne fît point en elles , leur action comme action seroit , ce semble , indépendante : or ils croyoient , comme ils le doivent , que les creatures dépendent immédiatement de Dieu , non seulement quant à leur être , mais aussi quant à leur operation.

De même à l'égard des causes libres , je croi que Dieu donne sans cesse à l'esprit une impression vers le bien en general , & qu'il détermine mêmes cette impression vers les biens particuliers par des idées ou des sentimens qu'il met en nous , ainsi que je l'ai expliqué

pliqué dans le premier Eclaircissement : & c'est ce que croient aussi les Théologiens, qui assurent que Dieu meut & prévient nos volontez. Ainsi la force qui met nos esprits en mouvement, c'est la volonté de Dieu qui nous anime & qui nous porte vers le bien : car Dieu ne crée point d'êtres pour en faire les forces mouvantes des esprits, par les mêmes raisons qu'il ne crée point d'êtres pour en faire la force mouvante des corps. Les volontez de Dieu étant efficaces par elles-mêmes, il suffit qu'il veuille, pour faire ; & il est inutile de multiplier les êtres sans nécessité. D'ailleurs tout ce qu'il y a de réel dans les déterminations de nos mouvemens, vient aussi de l'action de Dieu en nous : cela est clair par le premier Eclaircissement. Or nous n'agissons & nous ne produisons rien que par nos volontez, je veux dire par l'impression de la volonté de Dieu qui est nôtre force mouvante. Car nos volontez ne sont efficaces, qu'entant qu'elles sont de Dieu ; de même que les corps mûs ne poussent les autres, qu'entant qu'ils ont une force mouvante qui les transporte, laquelle force mouvante n'est que la volonté de Dieu qui les crée ou conserve successivement en differens endroits. Donc nous n'agissons que par le concours de Dieu ; & nôtre action considérée comme efficace & capable de produire quelque'effet, n'est point différente de celle de Dieu : c'est comme le disent la plupart des Théologiens, toute la même action : *Eadem numero actio.*

Voyez
Suarez
lib. 1. de
Concur-
su Dei
cum vo-
lontate
c. 4.

Or tous les changemens qui arrivent dans le monde, n'ont point d'autre cause naturelle, que les mouvemens des corps & les volontez des esprits. Car 1. selon les loix generales de la communication des mouvemens, les corps invisibles, qui environnent les visibles, produisent par leurs mouvemens divers toutes les varietez, dont la cause ne paroît point à nos yeux. 2. Selon les loix de l'union de l'ame & du corps, lorsque les corps qui nous environnent agissent sur le nôtre ils produisent dans nôtre ame une

infinité de sentimens , d'idées & de passions. ; nôtre esprit produit en lui-même par ses volontez une infinité d'idées différentes : car ce sont nos volontez qui appliquent & qui modifient nôtre esprit comme causes naturelles , dont l'efficace néanmoins vient des loix que Dieu a établies. Enfin , lorsque nôtre esprit agit dans nôtre corps , il y produit plusieurs changemens en vertu des loix de son union avec lui : & par le moyen de nôtre corps , il produit encore , dans ceux qui nous environnent , un très-grand nombre de changemens en vertu des loix de la communication de mouvemens. Ainsi tous les effets naturels , n'ont point d'autre cause naturelle ou occasionnelle , que les mouvemens des corps & les volontez des esprits. C'est une chose dont on conviendra facilement pour peu que l'on s'y applique. Car je suppose que l'on ne soit point prévenu par ceux qui parlent sans sçavoir ce qu'ils disent , qui imaginent à tous momens des êtres dont ils n'ont point d'idées claires , & qui prétendent expliquer des choses qu'ils n'entendent point , par des choses qui sont absolument incompréhensibles. De sorte que Dieu executant par son *concours* , ou plutôt par sa volonté efficace , tout ce que les mouvemens des corps & les volontez des esprits font comme causes naturelles ou occasionnelles ; il n'y a rien que Dieu ne fasse par la même action que celle de sa créature : non que les créatures aient par elles-mêmes aucune action efficace ; mais parce que la puissance de Dieu leur est en quelque sorte communiquée par les loix naturelles que Dieu a établies en leur faveur.

Voilà tout ce que je puis faire , pour accorder ce que je pense avec le sentiment des Théologiens , qui soutiennent la nécessité du concours immédiat , & que Dieu fait tout en routes choses par la même action que celles des créatures. Car , pour les autres Théologiens , je croi que leurs opinions sont insoutenables en routes manières , & principalement celle de Durand , & celle de quelques Anciens que réfute

saint

Voyez
Durand.
in 2. Dist.
1. Qu.
5. Et
Dist. 37.

saint Augustin , qui nioient absolument la necessité du concours , & qui vouloient que les causes secondes fissent toutes choses par une puissance que Dieu leur a donnée en les créant. Car encore que cette opinion soit moins embarrassée que celle des autres Théologiens , elle me paroît si opposée à l'Ecriture , & si conforme aux préjuges pour ne rien dire davantage , que je ne croi pas qu'elle se puisse soutenir.

J'avoné que les Scholastiques , qui disent que le concours immédiat de Dieu est la même action que celle des créatures , ne l'entendent pas tout-à fait comme je l'explique ; & qu'excepté Biel & le Cardinal d'Ailly , tous ceux que j'ai lus pensent que l'efficace qui produit les effets , vient de la cause seconde aussi bien que de la premiere. Mais comme je me fais une loi de ne dire que ce que je conçois clairement , & de prendre toujours le parti qui s'accorde le mieux avec la Religion ; je croi qu'on ne trouvera pas mauvais que je quitte un sentiment qui paroît à bien des gens , d'autant plus incompréhensible qu'on fait plus d'effort pour le comprendre ; & que j'en établisse un autre qui s'accorde parfaitement , non seulement avec la raison , mais encore avec la sainteté de la Religion & de la Morale Chrétienne. C'est une vérité que j'ai déjà prouvée dans le Chapitre sur lequel je fais cette Remarque : mais il est à propos que j'en dise encore quelque chose pour justifier pleinement tout ce que j'ai dit sur la question présente.

La raison & la Religion nous convainquent que Dieu veut être aimé & respecté de ses créatures : aimé comme bien , respecté comme puissance : c'est une vérité dont on ne peut douter sans impiété & sans folie. Pour aimer Dieu comme il veut , & comme il merite bien d'être aimé , il faut selon le premier commandement de la loi & de l'Evangile , & même selon la raison ; comme je l'ai fait voir ailleurs , l'aimer de toutes ses forces , ou selon toute la capacité que l'on a d'aimer. Il ne suffit pas de le préférer à

*De Ge.
nesi ad
litteram
l. 5. c. 20*

*In 4 Sent.
Dist. 1.
q. 1. De
Aliaco
ibid.*

L 4 ch.

toutes choses : il faut encore l'aimer en toutes choses. Autrement nôtre amour n'est point aussi parfait qu'il le doit être , & nous ne rendons pas à Dieu tout l'amour qu'il imprime en nous , & qu'il n'imprime en nous que pour lui , puisqu'il n'agit que pour lui. Pour rendre aussi à Dieu tout le respect qui lui est dû , il ne suffit pas de l'adorer comme la souveraine puissance , & de le craindre plus que ses créatures : il faut encore le craindre & l'adorer dans toutes ses créatures : il faut que tous nos respects tendent vers lui , car l'honneur & la gloire ne sont dûs qu'à lui. C'est ce que Dieu nous a commandé par ces paroles : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo & ex tota anima tua , & ex tota fortitudine tua.* Et par celles-ci : *Dominum Deum tuum timebis , & illi soli servies.*

Dent.ch.
6.

Ainsi la Philosophie qui nous apprend que l'efficace des causes secondes est une fiction de l'esprit ; que la nature d'Aristote & de quelques autres Philosophes , est une chimère ; qu'il n'y a que Dieu d'assez fort & d'assez puissant non seulement pour agir dans nôtre ame , mais encore pour donner le moindre mouvement à la matière : cette Philosophie , dis-je , s'accorde parfaitement avec la Religion , dont la fin est de nous unir à Dieu de la manière la plus étroite.

Nous n'aimons ordinairement que les choses qui sont capables de nous faire quelque bien : cette Philosophie n'autorise donc que l'amour de Dieu ; & condamne absolument l'amour de toute autre chose. Nous ne devons craindre que ce qui est capable de nous faire quelque mal : cette Philosophie n'approuve donc que la crainte de Dieu , & condamne absolument toutes les autres. Ainsi elle justifie tous les mouvemens de l'ame qui sont justes & raisonnables , & condamne tous ceux qui sont contraires à la raison & à la Religion. Car on ne justifiera jamais par cette Philosophie l'amour des richesses , la passion pour la grandeur , l'emportement de la débauche , puisque l'amour des corps paroît extravagant & ridicule selon les principes que cette Philosophie établit.

C'est

C'est une verité incontestable , c'est un sentiment naturel , c'est mêmes une notion commune , que l'on doit aimer la cause de son plaisir , & qu'on la doit aimer à proportion de la félicité dont elle nous fait jouir , ou dont elle peut nous faire jouir. Non seulement il est juste , il est mêmes comme nécessaire que la cause de nôtre bon-heur soit l'objet de nôtre amour. Ainsi suivant les principes que cette Philosophie établit , nous ne devons aimer que Dieu : car elle nous apprend qu'il n'y a que lui qui soit cause de nôtre bonheur. Selon cette Philosophie les corps qui nous environnent n'agissent point sur celui que nous animons : à plus forte raison n'agissent ils point sur nôtre esprit. Ce n'est point le soleil qui nous éclaire , & qui nous donne le mouvement & la vie. Ce n'est point lui qui couvre la terre de fruits & de fleurs , & qui nous fournit nôtre nourriture. Cette Philo- Aët. 14.
sophie nous enseigne comme l'Ecriture , que c'est 15. 16.
Dieu seul qui donne les pluyes & qui régle les saisons , Ergo ut
qui donne à nos corps leur nourriture & qui remplit nos hil agis
cœurs de joye , qu'il n'y a que lui qui soit capable de Ingratili-
nous faire du bien , & qu'il n'a jamais cessé de rendre simè
par là témoignage de ce qu'il est ; quoique dans les siècles morta-
passez il ait laissé marcher toutes les nations dans leurs lium, qui
voyaes. Suivant le langage de cette Philosophie il ne faut te negas
pas dire , que c'est la nature qui nous comble de biens: Deo de-
Il ne faut point dire , que c'est Dieu & la nature Il bere, sed
faur dire que c'est Dieu seul , & parler ainsi sans equi- natura :
voque pour ne pas tromper les simples. Car on doit quia nec
reconnoistre distinctement l'unique cause de son natura
bon-heur , si l'on en veut faire l'unique objet de son sine Deo
amour. est , nec

C'est Deus sine
natura ,

*sed idem est utrumque , nec distat. Officium si quod à Seneca ac-
cepisses , Annao te diceres debere , vel Lucio : non creditorem
mutares , sed nomen. Seneca l. 4. des Bienfaits ch. 8. Ego
Dominus & non est alter , formans lucem & creans tenebras ,
faciens pacem & creans malum : Ego Dominus faciens omnia hac
Isaïe ch. 45. 7. Amos , ch. 3. 6.*

C'est encore une vérité incontestable qu'on doit craindre les choses qui sont capables de nous faire du mal, & qu'on doit les craindre à proportion du mal qu'elles peuvent nous faire. Mais cette Philosophie nous apprend qu'il n'y a que Dieu qui puisse nous faire du mal : que c'est lui, comme dit Isaïe, *qui crée les ténèbres aussi bien que la lumière : qui fait le mal comme le bien*, & mêmes qu'il n'arrive point de mal qu'il ne fasse comme dit un autre Prophète. Ainsi on ne doit craindre que lui. Il ne faut craindre ni la peste, ni la guerre, ni la famine, ni nos ennemis, ni les démons mêmes : c'est Dieu seul qu'il faut craindre. On doit fuir une épée dont on nous veut percer, on doit éviter le feu, on doit éviter une maison qui est prête à nous écraser : mais on ne doit point craindre ces choses. On peut fuir les corps qui sont causes occasionnelles ou naturelles du mal : mais on ne doit craindre que Dieu comme cause véritable de tous les malheurs des méchans ; & l'on ne doit haïr que le péché, qui oblige la cause de tous les biens à devenir la cause de tous nos maux. En un mot tous les mouvemens de l'esprit ne doivent se rapporter qu'à Dieu, car il n'y a que Dieu au dessus de l'esprit : & les mouvemens de nôtre corps peuvent se rapporter à ceux qui nous environnent. Voilà ce que nous apprend la Philosophie, qui ne reçoit point l'efficace des causes secondes.

Mais l'efficace des causes secondes étant supposée, il me semble qu'on a quelque sujet de craindre & d'aimer les corps ; & que pour régler son amour selon sa raison, il suffit de préférer Dieu à toutes choses ; la cause première & universelle aux causes secondes & particulières. Il ne paroît point nécessaire d'aimer Dieu de toutes ses forces : *Ex tota mente, ex toto corde, ex tota anima, ex totis viribus*, comme il est dit dans l'Ecriture.

Cependant, lorsqu'on se contente de préférer Dieu à toutes choses, & de l'aimer d'un amour d'estime ou d'un amour de préférence, sans faire continuelle-

ment

ment effort pour l'honorer & l'aimer en toutes choses ; il arrive souvent qu'on se trompe , que la charité se perd & se dissipe , & que l'on s'occupe davantage des biens sensibles que du souverain bien. Car si l'on demandoit aux plus grands pecheurs , & peut-être mêmes aux Idolâtres , s'il ne préfèrent pas la cause universelle aux particulieres ; ils ne craindroient peut être point de nous répondre au milieu de leurs débauches & de leur égarement , qu'ils ne manquent pas à un devoir si essentiel , & qu'ils savent bien ce qu'ils doivent à Dieu. J'avouë qu'ils se trompent , mais l'efficace des causes secondes étant nulle , ils n'ont aucun pretexte vrai-semblable pour justifier leur conduite & cette efficace étant supposéé , voici ce qu'ils peuvent dire en eux-mêmes, lorsque leurs passions les aveuglent , & qu'ils écoutent les rapports de leurs sens.

Je suis fait pour être heureux ; je ne puis , & même je ne dois pas m'empêcher d'aimer & de respecter tout ce qui peut être la cause de mon bonheur. Pourquoi donc n'aimerai je & ne respecterai-je pas les objets sensibles , puisqu'ils sont les veritables causes du bonheur que je trouve dans leur jouissance ? Je reconnois l'être souverain comme seul digne du souverain culte : je le préfère à tout. Mais , ne voyant pas qu'il souhaite rien de moi , je jouis des biens qu'il me donne par le moyen des causes secondes auxquelles il m'a soumis ; & je ne lui rends point une reconnaissance , qui peut-être les honorerait. Comme il ne me fait aucun bien immédiatement & par lui-même , ou pour le moins sans que les creatures y aient part , c'est une marque qu'il ne veut pas que mon esprit & mon cœur s'appliquent immédiatement à lui-même ; ou pour le moins c'est qu'il veut que ses creatures partagent avec lui les sentimens de mon esprit & de mon cœur. Puisqu'il a fait par lui-même le soleil de sa puissance & de sa gloire , qu'il l'a environné d'éclat & de majesté , qu'il l'a établi le souverain de tous ses ouvrages , & que c'est par l'influence de

ce grand astre que nous recevons tous les biens nécessaires à la vie ; pourquoi n'employerons-nous pas une partie de cette vie à nous réjouir à sa lumière , & à lui témoigner le sentiment que nous avons de sa grandeur & de ses bien-faits ? Ne seroit-ce pas la dernière des ingratitude de recevoir de cette excellente créature l'abondance de toutes choses , & de n'avoir pour elle aucun sentiment de reconnoissance ? Et ne seroit-ce pas un aveuglement & une stupidité effroyable de n'avoir aucun mouvement de respect & de crainte pour celui dont l'absence nous glace & nous tuë , & qui , en s'approchant de nous , peut nous brûler & nous détruire ? Je le redis encore , il faut préférer Dieu à toutes choses , l'estimer infiniment plus que ses créatures : mais il faut aussi craindre & aimer ses créatures. C'est par là qu'on honore légitimement celui qui les a faites ; c'est par là qu'on mérite les bonnes grâces ; c'est par-là qu'on oblige Dieu à de nouveaux biens faits. Il est visible qu'il approuve l'honneur qu'on rend à ses créatures , puisqu'il leur a communiqué sa puissance , & que toute puissance mérite de l'honneur. Mais comme l'honneur doit être proportionné à la puissance dont on est revêtu , & que celle du Soleil & des autres objets sensibles est telle que nous en recevons toutes sortes de biens , il est juste que nous les honorions de toutes nos forces , & que nous leur consacrons après Dieu tout ce que nous sommes.

R. Mo-
ses Mai-
monides,

C'est ainsi qu'on raisonne naturellement, lorsqu'on suit le préjugé de l'efficace des causes secondes. Et c'est apparemment de cette manière qu'ont raisonné les premiers Auteurs de l'idolatrie. Voici ce qu'en pensé celui qui est estimé le plus sçavant d'entre les Juifs. Il commence ainsi un traité qu'il a fait de l'Idolatrie. *Au tems d'Enos les hommes tomberent dans d'étranges égaremens , & les Sages de ce siecle perdirent tout-à-fait le sens & la raison. Enos lui-même fut du nombre de ces personnes abusées. Voici leurs erreurs. Puisque Dieu , disoient-ils , a créé les Astres*

¶

Et les cieux pour regir le monde , qu'il les a mis dans un lieu élevé qu'il les a environnez d'éclat & de gloire , Et qu'il s'en sert pour exécuter ses ordres ; il est juste que nous les honorions Et leur rendions nos respects Et nos hommages. C'est la volonté de nôtre Dieu, que nous rendions honneur à ceux qu'il a élevez Et comblez de gloire : de même qu'un Prince veut que l'on honore ses Ministres en sa presence , parce que l'honneur qu'on leur rend , rejaillit sur lui. Après-que cette pensée leur fut venue en l'esprit ils commencerent à édifier des Temples à l'honneur des Astres , à leur sacrifier , à faire des discours à leur louange , Et mêmes à se prosterner devant eux , s'imaginant par là se rendre favorable celui qui les a créez. Voilà l'origine de l'Idolatrie.

Il est si naturel & si juste d'avoir des sentimens de reconnoissance à proportion des biens que l'on reçoit , que presque tous les peuples ont adoré le soleil , parce qu'ils jugeoient tous , qu'il étoit cause des biens dont ils jouissoient. Et si les Egyptiens ont adoré non seulement le soleil , la lune , & le fleuve du Nil , dont le débordement cause la fertilité de leur païs , mais encore jusqu'aux plus vils des animaux , c'est au rapport de Cicéron , à cause de quelque utilité qu'ils en recevoient. Ainsi comme on ne peut pas & comme on ne doit pas même bannir de l'esprit des hommes l'inclination qu'ils ont naturellement pour les veritables causes de leur bonheur , il est évident qu'il y a du moins quelque danger de soutenir l'efficacité des causes secondes , quoiqu'on y joigne la nécessité du concours immédiat , qui a je ne sçai quoi d'incompréhensible , & qui vient comme après coup pour justifier nos préjugés , & la Philosophie d'Aristote.

Mais il n'y a aucun danger de ne dire que ce qu'on sçait , & de n'attribuer qu'à Dieu la puissance & l'efficacité , puisqu'on ne voit que ses volontez qui ayent

Voyez
Voissius
de idolatriâ.
Liv. second
Ipsi qui irridentur Ægyptii, nullam belluam nisi ob aliquam utilitatem quam ex ea caperent, consecravant. C. Liv. I. de Natura Deorum. V. Sextus Empiricus l. 8. c. 2.

une liaison absolument nécessaire & indispensable avec les effets naturels. J'avoué que présentement les hommes sont assez éclairés pour ne pas tomber dans les erreurs grossières des Payens & des Idolâtres : mais je ne crains point de dire que nôtre esprit est disposé, ou plutôt que nôtre cœur est souvent tourné comme celui des Payens, & qu'il y aura toujours dans le monde quelque espece d'idolâtrie : jusqu'au jour, auquel JESUS-CHRIST remettra son Royaume à Dieu son Père, après avoir détruit tout empire, toute domination, & toute puissance, afin que Dieu soit tout en tous. Car n'est-ce pas une espece d'idolâtrie, que de faire un Dieu de son ventre, ainsi que parle S. Paul ? N'est-ce pas être idolâtre du Dieu des richesses que de travailler sans cesse pour acquérir du bien ? Est-ce rendre à Dieu le culte qui lui est dû, est-ce l'adorer en esprit & en vérité, que d'avoir le cœur tout plein de quelque beauté sensible, & l'esprit ébloui par l'éclat de quelque grandeur imaginaire ?

*Quorum
Deus
venter est
Phil. 13. 9.
Omnis
fornica-
tor, aut
immun-
dus, aut
avarus,
quod est
idolorum
servitus.
Eph. 5. 5.
In Spiritu
& veritate o-
portet a-
dorare.
Joan. 4.
24.*

Les hommes pensant recevoir des corps qui les environnent les plaisirs dont ils jouissent dans leur usage, ils s'y unissent par toutes les puissances de leur ame : ainsi le principe de leur désordre vient de la conviction sensible qu'ils ont de l'efficace des causes secondes. Il n'y a que la raison qui leur dise que c'est Dieu seul qui agit en eux. Mais, outre que cette raison parle si bas qu'ils ne l'entendent presque point, que les sens qui lui contredisent crient si haut que leur bruit les étourdit ; on les confirme encore dans leur préjugé par des manières & par des preuves d'autant plus dangereuses, qu'elles portent extérieurement des marques sensibles de la vérité.

Les Philosophes, & principalement les Philosophes Chrétiens, devroient combattre sans cesse les jugemens des sens ou les préjugés, & particulièrement des préjugés aussi dangereux que celui de
l'effi-

l'efficace des causes secondes : & cependant , je ne ſçai par quel principe , des perſonnes que j'honore extrêmement & avec raiſon , tâchent de confirmer ce préjugé , & mêmes de faire paſſer pour ſuperſtitieufe & extravagante une doctrine auſſi ſainte , auſſi pure , & auſſi ſolide qu'eſt celle qui ſoutient , qu'il n'y a que Dieu qui ſoit cauſe véritable. Ils ne veulent pas qu'on aime & qu'on craigne Dieu en toutes choſes , mais qu'on aime diſent-ils , & qu'on craigne toutes choſes par rapport à Dieu. On doit , diſent-ils , aimer les créatures , puisqu'elles ſont bonnes , on doit aimer & reſpecter ſon Pere , rendre honneur à ſon Prince & à ſon Supérieur , puisque Dieu le commande. Je ne le nie pas : mais je nie qu'il faille aimer les créatures comme nos biens , quoi qu'elles ſoient bonnes ou parfaites en elles-mêmes. Je nie qu'on puiſſe rendre du ſervice & du reſpect à des hommes , comme à ſes maîtres : car il ne faut point ſervir ſon maître , ni obeïr à ſon pere & à ſon Prince dans d'autre deſſein , que de ſervir Dieu & de lui obeïr. Voici ce que dit ſaint Paul qui s'étoit fait tout à tous , & qui étoit complaiſant en toutes choſes pour le ſalut de ceux à qui il prêchoit : *Servi obedite Dominis carnalibus cum timore & tremore in ſimplicitate cordis veſtri sicut CHRISTO : non ad oculum ſervientes quaſi omnibus placentes , ſed ut ſervi Chriſti facientes voluntatem Dei ex animo , cum bona voluntate ſervientes sicut DOMINO ET NON HOMINIBUS.* Et dans une autre Epiſtre : *Non ad oculum ſervientes quaſi hominibus placentes , ſed in ſimplicitate cordis DEUM TIMENTES. Quodcumque facitis ex animo operamini sicut DOMINO ET NON HOMINIBUS.* Il faut donc obeïr à ſon pere , ſervir ſon Prince , rendre honneur à ſes Supérieurs , COMME A DIEU ET NON A DES HOMMES : *Sicut Domino & non hominibus.* Cela eſt clair & ne peut jamais avoir de mauvaiſes ſuites. Les Supérieurs en ſeront toujours plus honorez & mieux ſervis. Mais
je

je croi pouvoir dire qu'un Maître, qui voudroit être honoré & servi, comme ayant en lui-même une autre puissance que celle de Dieu, seroit un Démon : & que ceux qui le serviroient dans cet esprit, seroient des idolâtres : car je ne puis m'empêcher de croire que tout honneur & tout amour qui ne tendent pas vers Dieu, sont des eſpeces d'idolâtrie.

SOLI DEO HONOR ET GLORIA.



ECLAIR-



ECLAIRCISSEMENT

sur ce que je dis dans le Chapitre
quatrième de la seconde Partie
de la Méthode, & ailleurs : *Que
Dieu agit toujours avec ordre,
& par les voyes les plus simples.*

IL semble à quelques personnes que c'est deviner avec assez de témérité, ou abuser des termes vagues & généraux, que de dire que Dieu agit toujours avec ordre, & par les voyes, qui sont les plus simples pour l'exécution de ses desseins. Ainsi, il ne sera pas inutile, que je prouve & que j'explique cette vérité : car elle est de la dernière conséquence, non seulement pour la connoissance de la nature, mais beaucoup plus pour la connoissance de la Religion & de la Morale.

Nous entendons par le mot Dieu un être infiniment parfait, dont la sagesse & la science n'ont point de bornes, & qui connoît par conséquent tous les moyens par lesquels il peut exécuter ses desseins. Cela étant ainsi, je dis que Dieu agit toujours par les moyens les plus courts, ou par les voyes les plus simples.

Je prens un exemple sensible pour me faire mieux entendre ; je suppose que Dieu veuille que le corps A. choque le corps B. Puisque Dieu sçait tout, il connoît parfaitement que A peut aller choquer B par une infinité de lignes courbes, & par une seule ligne droite. Or Dieu veut seulement le choc de B par A,

& l'on suppose qu'il ne veut le transport de A vers B, que pour ce choc. Il faut donc que A soit transporté vers B par le chemin le plus court, ou par une ligne droite. Car si le corps A étoit transporté vers B par une ligne courbe, cela marqueroit, ou que celui qui le transporte ne sçauroit point d'autre voye, ou bien qu'il voudroit non seulement le choc de ces corps, mais encore le moyen de faire ce choc, autrement que par rapport à ce choc, ce qui est contre la supposition.

Il y a d'autant plus d'action pour transporter un corps de A vers B par une ligne courbe que par une ligne droite, que la courbe est plus grande que la droite. Si donc Dieu transportoit A vers B par une ligne courbe double de la droite, il y auroit la moitié de l'action de Dieu entierement inutile. De sorte qu'il y auroit la moitié de l'action de Dieu qui seroit produite sans dessein & sans fin, aussi-bien que sans effet.

De plus action en Dieu c'est volonté: donc il faut plus de volonté en Dieu pour faire que A soit transporté circulairement que directement. Or on a supposé que Dieu n'a de volonté à l'égard du mouvement de A, qu'en vûe du choc. Donc il n'y a point assez de volonté en Dieu pour mouvoir A par une ligne courbe. Et par conséquent il y a contradiction que A se meuve par une ligne courbe vers B. Ainsi il y a contradiction que Dieu n'agisse point par les voyes les plus simples, si l'on ne suppose que Dieu, dans le choix des voyes dont il se sert pour exécuter ses desseins, ait quelque autre chose en vûe que ces mêmes desseins; ce qui se contredit dans nôtre supposition.

Quand je dis qu'il y a plus de volonté en Dieu, pour transporter un corps de A jusques à B par une ligne courbe que par une droite; on n'en doit rien conclure contre la simplicité de l'être & de l'action de Dieu: car il faut avouër qu'on ne peut pas comprendre ni comment cette simplicité de l'être infini renferme

ferme toutes les perfections différentes des êtres finis , ni comment sa volonté demeurant toujours la même & toujours conforme à l'ordre , se diversifie par rapport aux différens êtres qu'elle produit & qu'elle conserve. Je ne parle que selon nôtre manière de concevoir. Nous concevons ce me semble très-clairement , quelorsque Dieu veut & crée par exemple un pied cube de matière , il veut autre chose que lorsqu'il en crée deux. Car il est évident que Dieu ne pourroit pas créer deux choses différentes , ni sçavoir s'il a créé un ou deux pieds de matière , ou s'il a transporté un corps circulairement ou directement , s'il n'y avoit dans ses volontez quelque différence par rapport à la matière , ou à son mouvement , puisque Dieu ne voit qu'en lui même & dans ses volontez toutes les différences de ses créatures. Or c'est ce qu'il y a en Dieu d'action , qui a rapport aux différens êtres qu'il produit ou qu'il conserve , que j'appelle différences ou augmentations & diminutions de volontez en Dieu. Et selon cette manière de concevoir les choses , je dis que Dieu ne peut employer plus de volonté qu'il n'en faut pour exécuter ses desseins : De sorte que Dieu agit toujours par les voyes les plus simples par rapport à ses desseins.

Je ne nie pas cependant qu'il ne se puisse faire que Dieu ait un très-grand nombre de voyes également simples pour produire les mêmes effets , & qu'il ne les puisse ainsi produire par différentes voyes : mais il les produit toujours par celles qui sont les plus simples , pourvû qu'elles soient toutes de même espèce , car il y a contradiction qu'un être infiniment sage ait des volontez inutiles & déreglées.

Si l'on veut appliquer ce principe à la Morale , on verra que ceux-là assurent leur salut , qui se préparent tellement à la grace par la privation , par la pénitence , & par l'obéissance exacte aux conseils de JESUS-CHRIST , que Dieu agissant en eux par les voyes les plus simples , je veux dire que Dieu leur donnant
peu

peu de nouvelles graces , il opère beaucoup en eux. Car, quoique Dieu veuille nous sauver tous, il ne sauvera que ceux qu'il pourra sauver par les voyes les plus simples , lesquelles ont rapport au grand dessein qu'il a de sanctifier par JESUS-CHRIST , un certain nombre d'élus à sa gloire : & il multipliera les enfans d'Eve , jusqu'à ce que ce nombre se remplisse. Car c'est parce que Dieu veut nous sanctifier par les voyes les plus simples , qu'après le peché il faut qu'il multiplie les enfans des hommes , pour remplir le nombre de ses élus ; puisqu'il y a beaucoup de personnes qui se damnent en se retirant de l'ordre de Dieu.

Or comme Dieu n'agit pas comme cause particulière , on ne doit pas s'imaginer qu'il ait comme nous des volontez particulières pour chaque chose qu'il produit. Car si cela étoit il me paroît évident que la génération des monstres seroit impossible , & qu'il n'arriveroit point qu'un ouvrage de Dieu en détruisît jamais un autre. Comme Dieu ne peut avoir des volontez contraires , il faudroit avoir recours à un principe du mal , comme faisoient les Manichéens , pour gêner par exemple les fruits que Dieu feroit croître. Cela étant ainsi , on est ce me semble obligé de penser , qu'il y a de certaines loix generales selon lesquelles Dieu prédestine & sanctifie les élus en JESUS-CHRIST , & que ces loix sont ce que nous appellons l'ordre de la grace , comme les volontez générales , selon lesquelles Dieu produit & conserve tout ce qui est dans le monde , sont l'ordre de la nature.

Je ne sçai si je me trompe , mais il me semble qu'on peut tirer directement de ce principe bien des conséquences , qui résoudroient peut-être des difficultez sur lesquelles on a beaucoup disputé depuis quelques années : mais je ne croy pas les devoir tirer moi-même , chacun les tirera selon ses lumières. Il est plus à propos de se taire que de dire des choses qu'il n'est pas nécessaire de sçavoir , & sur lesquelles on s'ac-

cordera peut-être quelque jour plus facilement qu'on ne feroit aujourd'huy. Je voudrois seulement qu'on sçût bien que les voyes les plus simples de nôtre sanctification sont la privation & la pénitence ; ou pour le moins qu'on fit sérieusement cette reflexion qui est que JESUS CHRIST connoissant distinctement les loix de l'ordre de la Grace , l'on court continuellement des dangers , lorsqu'on ne suit pas les chemins qu'il nous a marquez , non seulement par ses paroles , mais encore par toutes ses actions.

Mais , comme il arrive dans le cours de la vie des rencontres particulieres , dans lesquelles on ne sçait à quoy se déterminer , à cause des raisons contraires qu'on peut apporter de part & d'autre sur certains sentimens ; il sera peut-être utile de faire voir ici par quelque exemple particulier ; qu'on peut faire beaucoup d'usage du principe que nous venons d'établir , que Dieu agit toujours par les voyes les plus simples.

Supposons , par exemple , que je sois en peine de sçavoir , si je dois chaque jour prendre certains tems reglez pour rentrer en moi-même , me représenter ma foiblesse & mes miseres , considérer devant Dieu mes obligations , & le prier de m'aider à vaincre mes passions ; ou bien si je dois attendre que l'esprit de Dieu qui souffle où il lui plaît , & quand il lui plaît , m'enleve à moi-même & à mes occupations ordinaires pour m'appliquer à lui : car on peut donner des raisons vrai-semblables pour & contre chacun de ses sentimens ; & on se contente assez souvent de vrai-semblances dans de pareilles rencontres , ce qui fait que les personnes mêmes de pieté tiennent quelquefois des conduites toutes differentes , & qui ne sont pas toujours des plus seures.

Je considere donc que si je m'attens aux mouvemens particuliers de l'esprit de Dieu , je ne le prierai jamais , si je ne reçois pour cela des lumières particulieres , ou des délectations prévenantes. Or ces lumières ou ces délectations étant produites de Dieu

par des volontez plus particulières , que ne sont ses volontez générales qui sont l'ordre de la nature , elles sont des especes de miracles. Ainsi , c'est prétendre que Dieu me porte à la priere par des voyes qui ne sont pas les plus simples , c'est mêmes tenter Dieu en quelque manière , que de s'attendre à ses graces qui ne sont pas toûjours nécessaires.

Mais , si je me fais une habitude de me mettre , ou de tâcher de me mettre en la présence de Dieu à certaines heures ; le son del'horloge suffira pour me faire souvenir de mon devoir , sans qu'il soit besoin , que Dieu ait une volonté particulière de m'inspirer la pensée de prier : les seules loix générales de l'union de l'ame avec le corps me feront penser à mon devoir , lorsque le tems que j'aurai choisi se fera remarquer par quelque chose de sensible.

Or , comme il est nécessaire de rentrer en soi-même & de prier , & qu'on ne peut prier sans en avoir la pensée & qu'on ne peut avoir cette pensée si Dieu ne la donne ; c'est déjà quelque chose pour le salut , que d'avoir cette pensée , sans obliger Dieu à nous la donner par des volontez particulieres , ou des especes de miracles , ou plutost en consequence des loix generales de l'ordre de la grace , par lesquelles Dieu veut sauver tous les hommes en son fils. C'est peut-être même ce défaut de première pensée de prier , & de considerer les obligations en la présence de Dieu , qui est la source de l'aveuglement de bien des gens , & par consequent de leur damnation éternelle. Car Dieu agissant toûjours par les voyes les plus simples , n'a pas dû leur donner par des volontez particulieres , des pensées qu'ils auroient obtenues en vertu de ses volontez générales , s'il avoient une fois pris la coûtume de prier régulièrement en certains tems. Ainsi comme Dieu veut sauver les hommes par les voyes les plus simples , il est évident qu'il faut autant qu'on le peut , faire servir l'ordre de la nature à celui de la grace , & accorder pour ainsi dire les volontez de Dieu entr'elles ; en se réglant

glant un tems qui nous donne du moins la pensée de prier.

Apparemment c'est pour ces raisons que Dieu ordonna autrefois aux Juifs d'écrire ses Commandemens sur la porte de leurs maisons, & d'avoir toujours quelques marques sensibles qui les en fissent souvenir : cela épargnoit à Dieu une volonté particulière, s'il est permis de parler ainsi, de leur inspirer ces pensées. Car les miracles de la grace étoient extrêmement rares parmi les Juifs, le tems n'étant point encore venu auquel Dieu devoit graver sa Loi, & répandre son Esprit & sa Charité dans le cœur des hommes.

J'avoue que toutes les choses qu'on peut faire par les forces purement naturelles, ne peuvent par elles-mêmes disposer méritoirement à la grace, & que sans elle tout ce qu'il y a d'extérieur dans la Religion, ne peut servir qu'à entretenir nôtre orgueil & nôtre amour propre. Les Pharisiens tiroient de la vanité de porter des signes sensibles & mémoratifs de la Loi de Dieu, comme JESUS-CHRIST le leur reproche : & les Chrétiens se servent souvent des Croix & des Images par curiosité, par hypocrisie, ou par quelque autre raison d'amour propre. Cependant, ces choses, pouvant faire penser à Dieu, il est très utile de s'en servir ; car il faut autant qu'on le peut, faire servir la nature à la grace, afin que Dieu puisse nous sauver par les voyes les plus simples.

Car, encore qu'on ne puisse naturellement se disposer à la grace, on peut souvent contribuer à la rendre efficace : parce qu'on peut diminuer l'effort d'une passion, en s'éloignant des objets qui la causent, ou en se représentant des raisons contraires à ce qu'elle inspire. Ceux qui veillent avec plus de soin que les autres à la pureté de leur imagination ou qui ne la laissent pas tant corrompre par l'usage continuel des plaisirs sensibles, & par le commerce du monde, rendent la grace efficace, en ce que la grace trouve moins de résistance en eux que dans les autres.

En ce sens une maladie mêmes , une pluye , ou quelque autre accident , qui nous retient chez nous , peut rendre la grace efficace ; car tel degré de grace qui auroit été trop foible pour nous faire résister à l'impression sensible de la présence d'un objet agréable , est assez fort pour nous faire rejeter avec horreur la pensée ou l'imagination sale de ce même objet.

Il n'en faut pas davantage pour faire voir clairement que les conseils de l'Évangile sont nécessaires , afin que Dieu nous sauve par les voyes les plus simples. Car il est utile de les suivre , non seulement parce que , lorsqu'on les suit par le mouvement de l'esprit de Dieu , ils le déterminent en vertu de l'ordre immuable ou des loix générales de l'ordre de la grace , à augmenter en nous son amour ; mais encore , parce que la pratique de ces conseils peut souvent rendre la grace efficace , quoiqu'on ne les pratique que par amour propre , ce qu'on peut faire en bien des rencontres.



DEFENSE
DE L'AUTEUR
DE LA
RECHERCHE
DE LA
VERITE,

Contre l'Accusation de

MONS^R. DE LA VILLE.

Ou l'on fait voir que s'il étoit permis à un particulier de rendre suspecte la foi des autres hommes sur des conséquences bien ou mal tirées de leurs principes, il n'y auroit personne qui se pût mettre à couvert du reproche d'herésie.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

LIBRARY

1891

CHICAGO

1891

CHICAGO

1891

CHICAGO

1891

CHICAGO

1891

CHICAGO

1891



D E F F E N S E
DE L'AUTEUR DE LA
RECHERCHE
DE LA
V E R I T É ,

Contre l'accusation de

M O N S R. D E L A V I L L E .

IL y a quelque temps qu'il parut ici un Ouvrage, dont le titre seul effraya beaucoup de gens, & excita bien des passions dans les esprits. Plusieurs personnes vouloient mêmes que je prisse part à la querelle, que l'Auteur faisoit aux Cartesiens. Comme d'un côté M. de la Ville, tel étoit son nom, m'avoit fait l'honneur de me mettre au nombre de ces Philosophes, je ne sçai pas dans quel dessein; & que de l'autre il s'étoit diverti à me travestir en ridicule, ils assuroient, que si je voulois bien souffrir, qu'il me traitât de téméraire, d'ignorant, d'extravagant, de visionnaire & enfin d'heretique, je ne pouvois en conscience abandonner la verité, & laisser prendre aux ennemis de la foi les avantages qu'il leur accordoit.

Je rends Justice à ces Messieurs & j'avouë que
A a 4 leurs

leurs raisons étoient fort solides : mais je les prie de croire, que, si je ne m'y rendis pas, c'est que d'autres personnes étoient d'un sentiment bien différent ; qui me paroissoit aussi tres raisonnable, & pour lequel enfin j'avois plus d'inclination, car je ne veux point décider de la solidité de leurs raisons. De plus, comme M. de la Ville n'est pas trop délicat sur la bonne foy, je prevoys bien que son ouvrage feroit plus de bruit & d'éclat que de tort à la vérité. Et pour ce qui me regarde, je croyois qu'il ne me faisoit point d'injustice de me mépriser. Je puis l'assurer que je me méprise moi-même beaucoup plus qu'il ne le souhaite. Il est vrai que le mépris, que j'ai pour moi-même, n'est pas fondé sur les mêmes idées, qui l'ont porté à me traiter aussi cavalièrement qu'il a fait. Mais je voudrois bien que les raisons, que j'ai de me mépriser, ne fussent point véritables : & je consentirois volontiers, que toutes mes mauvaises qualitez fussent changées en celles qu'il lui a plu de me donner, pourvû qu'il voulût bien excepter la qualité d'heretique, ou d'une personne dont la foi doit être suspecte.

Comme je sçai qu'il n'y a rien de si dangereux, que d'exciter les passions des hommes ; principalement sur de certains sujets, qui semblent mettre à couvert des reproches de la raison les plus violentes & les plus deraisonnables ; j'ai crû devoir me taire, pour ne pas entretenir les esprits dans le mouvement où je les voyois. Mais à present que ce mouvement est ralenti, & qu'il semble n'y avoir plus de suites fâcheuses à craindre ; je croi devoir satisfaire mes amis, & me contenter moi-même. Je ne veux point affecter un silence fier & méprisant à l'égard de M. de la Ville : je confesse avec sincérité, qu'il m'a sensiblement offensé : car je ne suis ni Stoïcien ni stupide : je sens quand on me blesse, & je n'ai point de honte de l'avouer. L'accusation publique d'heresie n'est pas facile à supporter, principalement à des Ecclesiastiques. Quelqu'injuste qu'elle soit, elle

ne laisse pas de rendre suspecte la foi des accusez , en ce siècle-ci plus qu'en aucun autre : & personne ne peut-être prodigue de cette espece de reputation , si la charité ne l'y oblige , ce qui n'arrive presque jamais.

Je n'ai donc rien à répondre à l'égard des injures , par lesquelles cet Auteur tâche de me noircir. Je ne le citerai point devant les Juges ordinaires , pour me faire une réparation publique : & je n'usurai point d'autres voyes permises par la loi naturelle , pour me faire rendre ce que je puis en conscience lui abandonner. Je suis tout ce qu'il lui plaira , ignorant , visionnaire , mais je ne suis point heretique. Je ne suis point soupçonné d'heresie , du moins par ceux qui me connoissent. J'avouë que je ne puis éviter que ma foi ne devienne suspecte , s'il est permis à un inconnu de me traiter d'heretique , sur des conséquences , qu'il lui plaît de tirer de mes principes : car il n'est pas possible que l'Ouvrage de M. de la Ville n'ait trompé personne. Si je suis maintenant soupçonné d'heresie c'est un malheur que je ne puis éviter.

Mais si c'est un crime ce n'est pas moi qui l'ai commis ; c'est plutôt celui qui tire des conséquences d'un principe , qui ne les renferme point. Pour moi je desavouë ces conséquences : je les croi fausses & heretiques , & si je voyois clairement , qu'elles fussent directement tirées de quelqu'un de mes principes , je l'abandonnerois ; car ce principe seroit faux , les veritez n'étant point contraires les unes aux autres.

Je veux néanmoins que M. de la Ville ait raisonné juste & que les conséquences heretiques soient parfaitement bien tirées du principe. Mais ni moi ni beaucoup d'autres , qu'il mal-traite , ne voyions pas avant qu'il eût fait son livre , que ces conséquences fussent renfermées dans le principe. Ainsi la conduite est insoutenable de quel côté qu'on l'examine. Car enfin les articles de la foi ne dépendent pas de la

pénétration & de l'étenduë de l'esprit d'un Theologien particulier : ainsi que je vai le faire voir ; & quoi qu'on soit asseuré que certains principes renferment des conséquences impies , personne n'est en droit de traiter d'heretiques ceux qui soutiennent ces principes.

J'avois vû dans les Peres , & principalement dans saint Augustin * le principe que j'ai avancé ; & je n'y avois point remarqué celui de M. de la Ville. Il me paroissoit que c'est une notion commune , que si Dieu avoit anéanti toute l'étenduë du monde , toute la matiere , dont le monde est composé , seroit anéantie. J'avois consulté sur cela plusieurs personnes , pour sçavoir s'ils avoient la même idée que moi de la matiere , & leurs reponses m'avoient confirmé dans mon sentiment. Je jugeois par des raisons que je dirai bien-tôt , qu'on n'auroit plus de démonstration directe & naturelle , que l'ame est distinguée du corps , ni qu'elle est immortelle , si l'on abandonnoit ce principe. J'avois dit dans la Recherche de la Verité que je ne croyois pas qu'on pût tirer de ce principe aucune conséquence contre la foi. Ce qu'avant moi l'on avoit soutenu en Sorbonne dans des Theses publiques. Je m'étois mêmes avancé de dire , que s'il étoit à propos , j'expliquerois comment on peut accorder ce sentiment avec ce que les Peres & les Conciles nous ont laissé ; comme de foi , sur le mystère de la transubstantiation. Enfin je de savoüois toutes les conséquences heretiques , & mêmes le principe , s'il les renfermoit , ce que je ne croyois pas , & ce que je ne crois pas encore maintenant.

Que falloit il faire davantage , pour ôter aux personnes mêmes les plus malicieuses tous les sujets de rendre ma foi suspecte ? Pouvois je m'imaginer qu'un homme seroit assez hardi pour mettre St. Augustin & les autres Peres du côté des Calvinistes , en condamnant en la personne des Cartésiens & des Gassendistes le sentiment de ce St. Docteur , comme contraire

traire à la transubstantiation ? Non sans doute. Aussi M. de la Ville n'a osé le faire que d'une manière indirecte. St. Augustin avance en cent endroits comme incontestable le principe dont il est question. Il ne s'attache mêmes nulle part à le prouver par ce qu'il ne paroît pas que personne en doutât de son temps : car en effet ce principe doit passer pour une notion commune à l'égard de tous ceux qui n'ont point l'esprit prévenu par de fausses études. De la ce St. Docteur conclut que l'ame est immortelle, qu'elle est plus noble que le corps, que c'est une substance distinguée de lui, & plusieurs autres vérités de la dernière conséquence. Et M. de la Ville * sous des termes équivoques, avance qu'on ne trouvera jamais ce principe dans St. Augustin. Il ne répond qu'à un seul endroit des Ouvrages de ce Pere, & pour l'expliquer, il fait raisonner ce sçavant homme d'une manière extravagante ; Enfin il oppose à la doctrine constante de St. Augustin le seul livre des Catégories, comme s'il ne sçavoit pas que cet ouvrage n'est point de ce Pere, & qu'il appartient plutôt à la Logique qu'à la Physique.

* 2. part.
Ch. 3.
art. 6.

Je ne veux point m'arrêter à prouver ceci en détail : car je ne voi pas qu'il soit fort nécessaire de répondre au livre de M. de la Ville. Je prétens m'en tenir inviolablement à la résolution que j'ai faite, & que j'ai déclarée à la fin de la préface du second volume de la Recherche de la verité. Sçavoir que je ne répondrois point à tous ceux qui m'attaqueront sans m'entendre, ou dont les discours me donneront quelque sujet de croire, qu'il y a quelqu'autre chose que l'amour de la vérité qui les fait parler. Pour les autres je tâcherai de les satisfaire. Je ne veux point agiter les esprits, ni troubler mon repos par des livres contentieux, par des Ouvrages absolument inutiles à la Recherche de la verité, & qui ne servent qu'à rompre la charité & à scandaliser le prochain. Et si j'écris maintenant, c'est que je ne dois pas souffrir qu'on rende ma foi suspecte, & que je veux faire claire-

ment comprendre, qu'il n'est permis à personne de me traiter d'heretique sur les conséquences qu'on peut tirer des principes que j'ai établis.

Ce n'est pas que je croye qu'on puisse tirer directement aucune heresie, ni mêmes aucune erreur du livre de la *Recherche de la verité*. Je suis prêt à répondre avec charité & avec respect à tous ceux qui voudront bien me faire l'honneur de me critiquer sans passion, & je serai toujours disposé à suivre la verité aussitôt qu'on me la fera connoître. Je desavoüe tous les principes dont on peut conclure quelque fausseté. Mais je prétens qu'on ne peut avec justice traiter d'heretiques ceux, qui soutiennent mêmes avec opiniâtreté des principes, dont les Theologiens peuvent tirer des conséquences impies: pourvû que ceux qui reçoivent ces principes desavoüent les conséquences: parceque si cela étoit vrai, on pourroit traiter d'heretique toute la terre. Voici des preuves de ce que j'avance. Je ne les tire pas de ce qu'il y a de moins raisonnable dans les sentimens ordinaires des Philosophes, pour tâcher de les rendre odieux ou ridicules: je veux bien prendre pour le sujet de ce que je prétens prouver les sentimens les plus universellement reçus, & sur lesquels les Peripatéticiens se croyent si forts, qu'ils insultent sans cesse à leurs adversaires.

Premiere Preuve.

Les Péripatéticiens & presque tous les hommes croient que les bêtes ont des ames, & que ces ames sont plus nobles que les corps qu'elles animent. C'est une opinion reçue dans tous les tems & de toutes les nations, qu'un chien souffre de la douleur lorsqu'on le frappe, qu'il est capable de tous les mouvemens des passions, de crainte, de désir, d'envie, de haine, de joye, de tristesse, & mêmes qu'il connoît & qu'il aime son Maître: Cependant on peut ti-

rer de cette opinion des conséquences directement opposées à ce que la foi nous enseigne.

Première conséquence opposée à la foi.

Que Dieu est injuste.

Les bêtes souffrent de la douleur, & il y en a de plus malheureuses les unes que les autres. Orelles n'ont jamais fait mauvais usage de leur liberté, car elles n'en ont point. Donc Dieu est injuste, qui les punit, & qui les rend malheureuses & inégalement malheureuses, quoiqu'elles soient également innocentes. Donc ce principe est faux : *que sous un Dieu juste on ne peut être misérable sans l'avoir mérité* : principe néanmoins dont St. Augustin se sert pour démonstrer le péché originel contre les Pélagiens.

De plus il y a cette différence entre les hommes & les bêtes, que les hommes après leur mort peuvent recevoir un bonheur, qui les paye des douleurs qu'ils ont endurées dans la vie. Mais les bêtes perdent tout à la mort ; elles ont été malheureuses & innocentes, & il n'y a point de récompense qui les attende. Ainsi, Dieu étant juste, l'homme innocent peut souffrir pour mériter : mais, si la bête souffre, Dieu n'est pas juste.

On dira peut être que Dieu peut faire à la bête tout ce qu'il lui plaira, pourvu qu'à l'égard de l'homme il observe les règles de la justice. Mais si l'Ange pensoit de même que Dieu ne peut le punir sans l'avoir mérité, & qu'à l'égard de l'homme il n'est point obligé de lui faire justice, approuverions nous cette pensée ? Certainement Dieu rend justice à toutes les créatures, & si les plus viles sont capables d'être malheureuses, il faut qu'elles soient capables de devenir criminelles.

2. Conséquence contraire à la foi.

Que Dieu veut le desordre, & que la nature n'est point corrompue.

* De
quanti-
tate ani-
mae. Ch.
31. 32.
Eccl. lib.
4. de a-
nimâ &
ejus ori-
gine. ch.
13. &
ailleurs.

L'ame d'un Chien est une substance plus noble que le corps qu'elle anime: car selon St. Augustin * c'est une substance spirituelle plus noble que le plus noble des corps. Outre que la raison démontre que les corps ne peuvent ni connoître ni aimer, & que le plaisir, la douleur, la joye, la tristesse, & les autres passions ne peuvent être des modifications des corps. Or l'on croit que les Chiens connoissent & aiment leurs Maîtres, & qu'ils sont susceptibles des passions de crainte, de désir, de joye, de tristesse & de plusieurs autres. L'ame des Chiens n'est donc point un corps, mais une substance plus noble que les corps. Or l'ame d'un chien est faite pour son corps, elle n'a point d'autre fin, ou d'autre félicité que la jouissance des corps. Donc la nature de l'homme n'est point corrompue, la concupiscence n'est point un desordre. Dieu a pû faire l'homme pour jouir des corps, il a pû le soumettre aux mouvemens de la concupiscence &c.

On dira peut être encore, que l'ame des bêtes est faite pour l'homme: mais il est difficile d'échapper par ce détour. Car que mon Chien, ou mon Cheval ait ou n'ait point d'ame, cela m'est fort indifférent. Ce n'est point l'ame de mon Cheval qui me porte, ou qui me traîne, c'est son corps: ce n'est point l'ame d'un poulet qui me nourrit, c'est sa chair. Or Dieu a pû, & par conséquent il a dû créer des Chevaux; qui fissent sans ame toutes les choses, dont nous avons besoin; s'il est vrai qu'il les ait faits uniquement pour nôtre usage. De plus l'ame d'un Cheval vaut mieux que le plus noble des corps: Dieu n'a donc pas dû la créer pour le corps de l'homme. Enfin
Dieu

Dieu n'a pas dû donner des ames aux mouches, dont les hyrondelles se nourrissent. Les hyrondelles sont assez inutiles à l'homme; elles auroient pû se nourrir de grain, comme les autres oiseaux.

Pourquoi donc faut-il qu'un nombre innombrable d'ames soient anéanties, pour conserver le corps de ces oiseaux, puisque l'ame d'une mouche vaut mieux que le corps du plus parfait des animaux ? Donc si l'on assure que les bêtes ont des ames, c'est à dire des substances plus nobles que les corps, on ôte à Dieu la sagesse, on le fait agir sans ordre, on détruit le péché originel, & par conséquent on renverse la Religion en ôtant la nécessité d'un médiateur.

3 *Conséquence contraire à la foi.*

L'ame de l'homme est mortelle, ou du moins les ames des bêtes passent d'un corps dans un autre.

L'ame d'une bête est une substance distinguée de son corps. Or elle s'anéantit; donc les substances peuvent naturellement s'anéantir. Donc, quoique l'ame de l'homme soit une substance distinguée de son corps, elle peut s'anéantir, lorsque le corps est détruit. Ainsi on ne peut plus démontrer par la raison, que l'ame de l'homme est immortelle. Mais si l'on veut, ce qui est très certain, que nulle substance ne puisse naturellement être réduite à rien, l'ame des bêtes subsistera après la mort, & puis qu'elles sont faites pour les corps, il faudra du moins qu'elles passent de l'un dans l'autre, afin qu'elles ne demeurent pas inutiles dans la nature: c'est la conséquence qui paroît la plus raisonnable.

Or il est de foi que Dieu est juste & sage, qu'il n'aime point le desordre, que la nature est corrompue, que l'ame de l'homme est immortelle, & que
celle

celle des bêtes est mortelle: parce qu'en effet ce n'est point une substance distinguée de leur corps, ni par conséquent capable de connoissance & d'amour, ni d'aucunes passions ou sentimens semblables aux nôtres. Donc selon le stile de M. de la Ville qui condamne les gens sur des conséquences qu'il tire de leurs principes, il seroit permis aux Cartésiens, de lui faire un crime; & à tout le genre humain, de ce qu'ils croient que les bêtes ont des ames.

Que diroit M. de la Ville, si, prenant ses manières, on l'accusoit d'impiété, de ce qu'il a des sentimens, dont on peut conclure que Dieu n'est pas juste, sage, puissant; sentimens qui renversent la Religion, qui sont opposez au péché originel, qui ôtent la seule démonstration, que la raison fournit pour l'immortalité de l'ame. Que diroit il, si on le traitoit d'injuste & de cruel, de ce qu'il fait souffrir des ames innocentes, & mêmes de ce qu'il les anéantit, pour se nourrir des corps qu'elles animoient. Il est pécheur, elles sont innocentes. Ce n'est que pour nourrir son corps qu'il tue des animaux, & qu'il anéantit des ames, qui valent mieux que son corps. Encore si son corps ne pouvoit subsister que par la chair des animaux, ou si l'anéantissement d'une ame le rendoit pour toujours immortel, cette cruauté, toute injuste qu'elle est, seroit peut-être pardonnable. Mais combien anéantit il de substances entièrement innocentes, pour conserver seulement pendant quelques jours un corps justement condamné à la mort à cause du péché.

Seroit il assez peu Philosophe pour s'excuser sur la coutume des lieux où il vit? Mais si son zèle l'avoit transporté dans les Indes, où les habitans fondent des hopitaux pour les bêtes; * & où les Philosophes & les plus gens de bien sont si charitables à l'égard des mouchérons mêmes, que de crainte d'en faire mourir en respirant & en marchant, ils portent devant leur bouche quelque toile déliée, & soufflent avec un éventail dans les chemins par où ils passent. Craindroit-

* *Linsch.*
ch. 37.

droit-il alors de faire souffrir des ames innocentes , ou de les anéantir , pour conserver le corps d'un pécheur ? N'aimeroit-il pas mieux entrer dans le sentiment de ceux qui ne donnent point à la bête d'ame plus noble que son corps , ni distinguée de lui , & , en publiant ce sentiment , se disculper des crimes de cruauté & d'injustice , dont ces peuples l'accuseroient , si , ayant les mêmes principes , il ne suivoit pas leur coutume.

Cet exemple pourroit suffire pour faire comprendre qu'il n'est pas permis de traiter des personnes comme heretiques & suspectes , à cause des conséquences impies , qu'on peut tirer de leur principes , lorsqu'ils desavoient ces conséquences. Car , quoiqu'il soit , ce me semble , infiniment plus difficile de répondre aux conséquences que je viens de tirer , qu'à celles de M. de la Ville , les Cartésiens seroient fort ridicules , s'ils traitoient d'impies & d'heretiques M. de la Ville , & les autres hommes , qui ne sont pas de leur sentiment. Il n'y a que l'autorité de l'Eglise , qui puisse décider sur la foi ; & l'Eglise n'a point obligé , & apparemment , quelque conséquence qu'on puisse tirer des principes communs , elle n'obligera jamais à croire , que les Chiens n'ont point d'ame plus noble que leur corps , qu'ils ne connoissent point leurs Maîtres , qu'ils ne craignent , ne désirent & ne souffrent rien , parce qu'il n'est point nécessaire , que les Chrétiens soient instruits de ces vérités.

Seconde Preuve.

Presque tous les hommes sont persuadés , que les objets sensibles sont les véritables causes du plaisir & de la douleur que l'on sent à leur occasion. Ils croient que le feu répand cette chaleur agréable , qui nous réjouit , & que les alimens agissent en nous , & nous donnent les sentimens agréables des saveurs.

Il s

Ils ne doutent point que c'est le soleil qui fait croître les fruits nécessaires à la vie , & que tous les objets sensibles ont une vertu qui leur est propre , par laquelle ils peuvent nous faire beaucoup de bien & de mal. Voyons , si de ces principes on ne peut point tirer des conséquences contraires à ce que la Religion nous oblige à croire.

Conséquence opposée au premier principe de la Morale , par lequel nous nous sommes obligez à aimer Dieu de toutes nos forces , & à ne craindre que lui.

C'est une notion commune selon laquelle tous les hommes se conduisent , qu'on doit aimer ou craindre ce qui a la puissance de nous faire du bien , ou du mal , de nous faire sentir du plaisir ou de la douleur , de nous rendre heureux ou malheureux , & qu'on doit aimer ou craindre cette cause à proportion du pouvoir qu'elle a d'agir en nous. Or le feu , le soleil , les objets de nos sens peuvent véritablement agir en nous , & nous rendre en quelque manière heureux ou malheureux : c'est le principe supposé. Nous pouvons donc les aimer & les craindre. Voilà un raisonnement que tout le monde fait naturellement , & qui est le principe général de la corruption des mœurs.

Il est évident par la Raison , & par le premier des commandemens de Dieu , que tous les mouvemens de notre ame , d'amour ou de crainte , de désir ou de joye doivent tendre vers Dieu ; & que tous les mouvemens de notre corps peuvent être réglez & déterminez par les objets qui nous environnent. Nous pouvons par le mouvement de notre corps nous approcher d'un fruit , éviter un coup , fuir une bête qui veut nous devorer. Mais nous ne devons aimer & craindre que Dieu : tous les mouvemens de notre

ame

ame doivent tendre vers lui seul : nous devons l'aimer de toutes nos forces , c'est une loi indispensable. Nous ne pouvons ni aimer , ni craindre , ce qui est au dessous de nous , sans nous deregler & sans nous corrompre. Craindre librement une bête prête à nous devorer , craindre le Demon , c'est leur rendre quelque honneur. Aimer un fruit , désirer des richesses , se rejouir à la lumiere du soleil , comme s'il en étoit la véritable cause , aimer son Pere même , son protecteur , son ami , comme s'ils étoient capables , de nous faire du bien , c'est leur rendre un honneur qui n'est dû qu'à Dieu. Il n'est permis d'aimer personne en ce sens. Il est permis , & il y a obligation d'aimer son prochain , en lui souhaitant , & en lui procurant , comme cause naturelle ou occasionnelle , tout ce qui peut le rendre heureux , & non autrement. Car on doit aimer ses freres , non comme capables de nous faire du bien , mais comme capables de jouir avec nous du vrai bien. Ces vérités me paroissent évidentes : mais on les obscurcit étrangement , lorsqu'on suppose que les corps , qui nous environnent peuvent agir en nous comme causes véritables.

Il est vrai que la plupart des Philosophes Chrétiens prétendent , que les créatures ne peuvent rien faire , si Dieu ne concourt à leur action ; & qu'ainsi , les objets sensibles ne pouvant agir en nous sans l'efficace de la première cause , nous ne devons ni les craindre , ni les aimer , mais Dieu seul de qui tout dépend.

Cette explication fait voir , qu'ils condamnent les conséquences que je viens de tirer du principe qu'ils reçoivent : Mais , si pour imiter la conduite de M. de la Ville , je disois , que c'est une défaite de Philosophes , qui veulent couvrir leur impiété : si je leur faisois un crime de soutenir aux dépens de la Religion les sentimens d'Aristote , & les préjugez des sens : si , pénétrant même dans le fond de leur cœur , je leur attribuois un désir secret de vouloir

corrompre les mœurs , en deffendant un principe qui sert à justifier toutes sortes de déréglemens , & qui par les conséquences , que je viens de tirer , est opposé au premier principe de la Morale Chrétienne : serois-je fort raisonnable de vouloir ainsi condamner presque tous les hommes comme impies , à cause des conséquences , que je tirerois de leurs principes.

M. de la Ville prétendra sans doute , que mes conséquences sont mal tirées ; mais je prétens la même chose des siennes. Pour ruiner toutes ses conséquences , il n'y a qu'à éclaircir quelques équivoques , ce que je ferai quelque jour , s'il est nécessaire.

* Voyez
l'écui-
cissement
touchant
les causes
secondes.
dans le
3. vol.
de la Re-
cherche
de la Ve-
rité.

Mais comment M. de la Ville justifiera-t-il l'opinion commune de l'efficace des causes secondes , & par quelle espece de concours rendra-t-il à Dieu tout ce qui lui est dû ? fera-t-il voir clairement qu'une même action est toute de Dieu & toute de la creature ? Démontrera-t-il que la puissance de la creature n'est pas inutile , quoique sans son efficace l'action seule de Dieu produiroit le même effet ? Prouvera-t-il que les esprits ne doivent ni aimer ni craindre les corps , quoique les corps ayent un pouvoir véritable d'agir sur les esprits ; & convaincra-t-il sur cela tant de gens , dont l'esprit , & le cœur sont tout occupez des objets sensibles , parce qu'ils jugent confusément , que ces objets sont capables de les rendre plus heureux ou plus malheureux ? Qu'il demeure donc d'accord , que , s'il étoit permis de traiter d'impies & d'heretiques tous ceux qui soutiennent des principes , dont on peut tirer des conséquences impies & heretiques , il n'y a point d'homme dont on ne puisse rendre la foi suspecte.

3. Preuve.

Conséquence du principe que M. de la Ville propose, comme vérité de foi. Scavoir que l'essence du corps ne consiste point dans l'étenduë. Ce principe négatif renverse la seule preuve démonstrative & directe, que nous ayons, que l'ame est une substance distinguée du corps, & par conséquent immortelle.

Lorsqu'on reçoit cette vérité, que je prétens avoir démontrée, après plusieurs autres, & que M. de la Ville attaque néanmoins comme un principe contraire aux décisions de l'Eglise, sçavoir, que l'essence de la matière consiste dans l'étenduë en longueur, largeur & profondeur; il n'est pas difficile de comprendre que l'ame, ou ce qui est capable de penser est une substance distinguée du corps. Car il est visible que de l'étenduë, de quelque manière qu'on la conçoive, taillée & remuée, ne peut jamais ni raisonner, ni vouloir, ni mêmes sentir. Ainsi, ce qui est en nous qui pense, est nécessairement une substance distinguée de nôtre corps.

Les connoissances, les volontez, les sentimens actuels sont actuellement des manières d'être de quelque substance. Or toutes les divisions, qui arrivent à l'étenduë, ne produisent en elles que des figures, & tous les divers mouvemens que des rapports de distance: l'étenduë n'est point capable d'autres modifications. Donc nôtre pensée, nôtre désir,

fir, nos sentimens de plaisir & de douleur sont des manières d'être d'une substance, qui n'est point corps. Donc l'ame est distinguée du corps: & cela posé, on démontre en cette sorte, qu'elle est immortelle.

Jamais aucune substance ne s'anéantit par les forces ordinaires de la nature. Car, comme la nature ne peut faire quelque chose de rien, elle ne peut aussi réduire quelque chose à rien. Les manières des êtres peuvent s'anéantir: la rondeur d'un corps peut se détruire, car ce qui est rond peut devenir carré. Mais cette rondeur n'est point un être, une chose, une substance: ce n'est qu'un rapport d'égalité dans la distance, qui est entre les parties qui terminent ce corps, & celle qui en est le centre. Ainsi ce rapport changeant, la rondeur n'est plus: mais la substance ne peut être réduite à rien. Or, par les raisons, que je viens de dire, l'ame n'est point une manière d'être du corps. Donc elle est immortelle: & quoi que le corps se dissolve en mille parties de différente nature, & que la construction des organes se rompe, l'ame ne consistant point dans cette construction, ni dans aucune autre modification de la matière; il est évident que la dissolution, & mêmes l'anéantissement de la substance du corps humain, si cet anéantissement étoit véritable, ne peut point anéantir la substance de notre ame. Voici encore une autre preuve de l'immortalité de l'ame fondée sur le même principe.

Quoique le corps ne puisse être réduit à rien, à cause que c'est une substance, il peut néanmoins mourir, & toutes ses parties peuvent se dissoudre, parce que l'étendue se peut diviser. Or l'ame étant une substance distinguée de l'étendue, elle ne peut être divisée. Car on ne peut diviser une pensée, un désir, un sentiment de douleur ou de plaisir, comme l'on peut diviser un carré en deux, ou en quatre triangles. Donc la substance de l'ame est indissoluble, incorruptible, & par
con-

conséquent immortelle, par ce qu'elle est sans étendue.

Mais, si M. de la Ville suppose, que l'essence du corps consiste dans quelque autre chose que dans l'étendue, comment convaincra-t-il les Libertins, qu'elle n'est ni matérielle, ni mortelle? Ils lui soutiendront que ce quelque chose, en quoi consiste l'essence du corps, est capable de penser, & que la substance, qui pense, est la même que celle qui est étendue. Si M. de la Ville le nie, ils lui feront voir que c'est sans raison, puisque selon son principe, le corps étant autre chose que de l'étendue, il n'a point d'idée distincte de ce que ce peut être; & qu'ainsi il ne peut point savoir, si cette chose inconnue n'est point capable de penser. Prétend-il les convaincre en soutenant, comme il fait dans son livre, que l'essence du corps est d'avoir des parties sans étendue? Certainement ils ne le croiront pas sur sa parole. Car trouvant autant de difficulté à concevoir des parties sans étendue, que des atomes indivisibles, & des cercles sans deux demi cercles, il faudroit qu'ils eussent plus de deference pour lui, qu'il n'en a lui même pour la parole de Dieu. Car M. de la Ville dans la dernière partie de son Ouvrage prétend que Dieu même ne peut obliger à croire des choses, qui se contredisent, telles que sont des parties d'un corps sans aucune étendue actuelle.

Mais les Libertins de leur côté ne manqueront pas de raisons vrai-semblables, pour confondre l'ame avec le corps. L'expérience, diront-ils, nous apprend que le corps est capable de sentir, de penser, de raisonner. C'est le corps qui sent le plaisir & la douleur. C'est le cerveau qui pense & qui raisonne. La pesanteur du corps appesantit l'esprit. La folie est une maladie véritable: & ceux, qui ont le plus de sagesse, la perdent, lorsque cette partie du cerveau, dans laquelle elle réside manque de santé. Les essences des êtres nous étant inconnues, nous ne pouvons découvrir par la Raison de quoi ils sont capables: ainsi

la Raison veut que l'on consulte l'expérience , & l'expérience confond l'ame avec le corps , & nous apprend qu'il est capable de penser. Voilà leurs raisons.

En vérité ceux qui assurent que nous ne connoissons point les essences des êtres , & qui font un crime aux Philosophes , de ce qu'ils démontrent que l'étendue n'est point une manière d'être , mais l'essence même de la matière , devraient penser aux fâcheuses conséquences qu'on peut tirer de leurs principes , & ne pas renverser la seule démonstration , qu'on a de la distinction , qui est entre l'ame & le corps. Car enfin la distinction de ces deux parties de nous mêmes , prouvée par des idées claires , est de toutes les vérités la plus seconde & la plus nécessaire pour la Philosophie , & peut-être mêmes pour la Theologie & pour la morale Chrétienne. Mais cette distinction est aussi démontrée exactement dans plusieurs endroits de la *Recherche de la Vérité*. *

* L. 4.

ch. 2. l. 6.

p. 2. ch.

7. l. 3.

p. 2. ch.

8.

Et je soutiens à M. de la Ville nonobstant sa réponse pleine d'équivoques , de figures , & de contradictions , ou plutôt je soutiens aux Libertins , car pour lui je croi qu'il est si ferme dans sa foi , qu'il n'a pas besoin de semblables preuves. Je soutiens , dis-je aux Libertins , qu'ils ne trouveront jamais de paralogisme dans ma démonstration , qu'il est impossible de la concevoir clairement , & distinctement sans s'y rendre , & que toutes les preuves , qu'ils avancent pour confondre l'ame avec le corps sont des preuves de ce sentiment ; preuves confuses & obscures , & qui ne persuaderont jamais ceux qui ne jugent des choses , que sur des idées claires & distinctes.

De ce principe que l'essence du corps ne consiste pas dans l'étendue , & que les essences des choses nous sont inconnues ; je pourrois tirer encore bien des conséquences opposées à la foi : mais cela n'est pas nécessaire. Je voudrois plutôt , s'il étoit possible , accorder toutes les Philosophies fausses & vraies

vraies avec la Religion. Et quelques impies & heretiques que soient les conséquences, que je puis tirer des sentimens des Philosophes, je croirois manquer à la charité, que je leur dois, si je tâchois de rendre leur foi suspecte. Bien loin d'imiter la conduite de M. de la Ville, qui laissant dans toute sa force un principe démontré, & reçu de tous les siècles, fait tous ses efforts pour en tirer les conséquences des heretiques : ce qui ne sert qu'à fortifier les Calvinistes, à en augmenter le nombre, & à troubler la foi des fideles ; je voudrois au contraire que personne ne pensât à ces conséquences, ou qu'ils les desavouassent comme fausses, & mal-tirées du principe.

Toutes les véritéz tiennent les unes aux autres. On ne peut soutenir de faux principe, dont ceux, qui sçavent un peu l'art de raisonner, ne puissent tirer une infinité de conséquences contraires à la Religion. De sorte que, s'il étoit permis de rendre suspecte la foi des autres hommes, par des conséquences tirées des principes, dont ils sont persuadés ; comme il n'y a point d'homme qui ne se trompe en quelque chose, il n'y en a point aussi qui l'on ne pût traiter d'heretique. Ainsi c'est ouvrir la porte à une infinité de querelles, de schismes, de troubles mêmes & de guerres civiles, que de laisser aux hommes la liberté de dogmatiser & de rendre suspecte la foi de ceux qui ne sont pas de leur sentiment. Tout le monde a intérêt de traiter, comme calomnieurs & perturbateurs du repos public, ceux qui tiennent cette conduite. Car enfin les différens partis de Religion, qui se forment presque toujours sur de semblables conséquences, produisent dans un état d'étranges événemens : les histoires en sont toutes remplies. Mais la liberté de Philosopher ou de raisonner sur les notions communes, ne doit point être ôtée aux hommes, c'est un droit, qui leur est naturel, comme celui de respirer. Les Theologiens doivent distinguer la

Theologie d'avec la Philosophie, les articles de notre foi d'avec les opinions des hommes, les veritez ; que Dieu apprend à tous les Chrétiens par une autorité visible, de celles qu'il n'apprend qu'à quelques personnes en recompense de leur attention & de leur travail. Ils ne doivent point confondre des choses, qui dépendent de principes si différens. Il faut sans doute faire servir à la Religion les sciences humaines. Mais ce doit être dans un esprit de paix & de charité, sans se condamner les uns les autres, tant que l'on convient des veritez, que l'Eglise a décidées, car c'est ainsi que la vérité s'éclaircira, & qu'ajoutant de nouvelles découvertes à celles des anciens, toutes les sciences se perfectionneront de plus en plus.

Mais l'imagination de la plupart des hommes ne s'accommode pas des nouvelles découvertes. La nouveauté des sentimens mêmes les plus avantageux à la Religion les effrayent ; & ils se familiarisent facilement avec les principes les plus faux & les plus obscurs ; pourvu que quelque Ancien les ait avancés. Mais lorsqu'ils se sont familiarisez avec ces principes, ils les trouvent evidens, quoiqu'ils soient obscurs ! ils les regardent comme tres-utiles, quoiqu'ils soient tres-dangereux : & ils s'accoutument si bien à dire & à écouter ce qu'ils ne conçoivent point, à se deffaire d'une difficulté réelle par une distinction imaginaire, qu'ils demeurent toujours tres-satisfaits de leurs fausses idées, & qu'ils ne peuvent mêmes souffrir, qu'on leur parle un langage clair & distinct : semblables à des personnes qui sortent d'un lieu obscur, ils apprehendent la lumière, ils ne peuvent la supporter, ils s'imaginent qu'on les aveugle, lors qu'on tâche de dissiper les ténèbres qui les environnent.

Ainsi quoique j'aye fait voir par plusieurs conséquences qu'il est dangereux par exemple de soutenir, que les bêtes ont une ame plus noble que le corps ; cependant, comme cette opinion est ancienne,

ne,

ne, & que la plûpart des hommes sont accoutumez à la croire, & que celle, qui lui est contraire, a le caractère de la nouveauté, ceux, qui jugent de la dureté des opinions plutôt par la frayeur, qu'elles produisent dans l'imagination, que par l'évidence & la lumière qu'elles répandent dans l'esprit, ne manqueront pas de regarder l'opinion des Cartésiens, comme dangereuse, & ils condamneront plutôt ces Philosophes, comme des téméraires, que ceux mêmes qui soutiennent que les bêtes sont capables de raisonner.

Qu'un homme en compagnie dise avec gravité, ou plutôt avec l'air que répand sur le visage l'imagination, lorsqu'elle est effrayée par quelque chose d'extraordinaire: *En vérité les Cartésiens sont d'étranges gens: ils soutiennent, que les bêtes n'ont point d'ame: j'apprehende fort que bientôt ils n'en disent autant de l'homme.* Cela seul suffira pour persuader plusieurs personnes que cette opinion est dangereuse. Il n'y a point de raisons qui puissent empêcher l'effet de ce discours sur les imaginations foibles, & s'il ne se trouve quelque esprit vif, & qui par un air enjoué rassure la compagnie de la peur qu'on leur aura faite; les Cartésiens ont beau se tourmenter, ils n'effaceront jamais par leurs raisonnemens l'impression qu'on aura donnée de leur personne.

Cependant il n'y auroit qu'à mettre la définition à la place du défini pour faire voir l'extravagance de ce discours. Car si un homme disoit sérieusement: *Les Cartésiens son d'étranges gens, ils assurent que les bêtes ne pensent, ni ne sentent point; j'apprehende fort que bientôt ils n'en disent autant de nous: certainement on jugeroit que l'apprehension de cet homme seroit fort mal fondée.* Mais la plûpart des hommes ne sont pas capables de démêler les moindres équivoques, principalement lorsque leur imagination est effrayée par l'idée de quelque nouveauté, qu'on représente comme dangereuse. Ou-

tre que l'air & les manières nous persuadent sans peine, & mêmes avec plaisir, mais la verité ne se découvre point sans quelque application de l'esprit, dont la plupart du monde n'est pas capable.

Certainement les personnes éclairées, & dont le commun des hommes suit aveuglément les opinions, ne devroient pas si facilement se laisser aller à condamner leurs freres, du moins avant que d'avoir examiné leurs sentimens avec une attention sérieuse. Ils ne devroient pas inspirer à ceux, qui les écoutent avec respect, des sentimens desavantageux au prochain, cela est contre toutes les règles de la charité & de la justice.

Mais les Cartésiens, dit-on, reçoivent des principes, dont les conséquences sont fâcheuses. Je le veux, puis qu'on le souhaite. Mais ils des avouent ces conséquences. Ils sont peut être si grossiers & si stupides, qu'ils ne voyent pas qu'elles sont renfermées dans leurs principes. Ils s'imaginent pouvoir les en separer, & ne pensent pas devoir croire sur leur parole les autres Philosophes. Ils ne rompent point la charité avec ceux qui tiennent des principes, dont ils croient pouvoir tirer une infinité de conséquences impies, & aussi contraires à la Religion qu'au bon sens. Car enfin on peut bien juger par les conséquences dangereuses que je viens de tirer des principes mêmes sur lesquels les Péripatéticiens prétendent triompher de leurs adversaires, combien j'en pourrois tirer d'autres, & mêmes de plus fâcheuses, si je me donnois la liberté de choisir dans le corps de leur Philosophie ce qu'il y a de moins raisonnable. Mais, quelque avantage qu'il y ait dans les disputes des Théologiens, aussi bien que dans les combats des gens de guerre, à attaquer toujours; j'aimerois mieux me deffendre même foiblement, que de vaincre & de triompher en attaquant. Car enfin je ne comprends pas comment de

de ceux, qui se soumettent à toutes les décisions de l'Eglise, on se plaît à en faire des hérétiques & des impies sur des conséquences qu'ils désavouent. La victoire, ce me semble, est bien funeste lors qu'on n'a versé que le sang de ceux de la nation.

Je ne croi pas néanmoins avoir avancé dans la Recherche de la vérité aucun principe de Philosophie, dont les conséquences soient dangereuses. Au contraire si j'ai quitté M. Descartes en quelques endroits, & Aristote presque par tout; c'est que je ne pouvois accorder celui là avec la vérité, & celui ci ni avec la vérité, ni avec la Religion: je laisse cela à ceux qui ont plus d'esprit & d'invention que moi. J'ai dit que l'essence de la matière consistoit dans l'étendue, parce que je le croyois évident, que je l'ai démontré, & que par là j'ai donné des preuves claires & incontestables, que l'ame est immortelle, & distinguée du corps. Vérité essentielle à la Religion, & que le dernier Concile de Latran * oblige les Philosophes à prouver. Mais je n'ai jamais crû que ce principe, si fécond en vérités avantageuses à la Religion, fût contraire au Concile de Trente. M. de la Ville ne devoit pas l'assurer: cela ne peut que faire du mal. C'est la conduite que tiennent les Religioneux de Hollande Vitichius *a*, Poiret *b* & plusieurs autres. Je ne dis point cela pour rendre sa foi suspecte. Mais je crains fort que la conduite ne leur donne lieu d'assurer, qu'en France, on demeure d'accord, que pour être Catholique, il faut croire que les parties d'un corps peuvent être sans aucune étendue actuelle, parce-qu'un livre dédié aux Evêques, publié dans les formes avec approbation & privilege, traite d'hérétiques les Cartésiens sur ce point. Je crains, qu'il n'ébranle par ses vrai-semblances la foi de plusieurs personnes, qui ne savent point précisément ce qui est nécessaire pour faire un article de foi. Mais j'apprehende encore plus qu'en France, les Libertins ne se fortifient dans les sentimens, ou ils

* Scff. 3.

a Th.
Pac.
ch. 4.
b L. 3.
ch. 13.
Cog.
Nat.

sont , que l'ame est corporelle , & par conséquent sujette à la mort ; que la substance qui pense , est la même que celle qui est étendue ; à cause que selon eux & M. de la Ville , l'étendue n'étant que la manière d'un être , l'essence duquel nous est inconnue , on n'a point de preuve par la Raison , que cet être ne soit point capable de penser , & que l'on a du contraire des preuves de sentiment ; preuves , quelque fausses qu'elles soient , très convaincantes & mêmes démonstratives à l'égard de toutes les personnes , qui ne se veulent point donner la peine de raisonner.

C'est pour cela que je croi devoir assurer avec toute la confiance , que donne la vûe de la vérité , que j'ai démontré , que l'étendue n'est point une manière d'être ; † mais un être , une chose , une substance , en un mot matière ou corps : & que l'on trouvera dans la *Recherche de la Vérité* plusieurs réponses aux preuves de sentiment , par lesquelles les Libertins confondent les deux substances , dont l'homme est composé. Je soutiens de plus que M. de la Ville n'a point fait voir que ce sentiment de l'essence de la matière fût contraire à la transubstantiation : qu'il ne s'est objecté que des réponses faciles à résoudre afin de triompher plus facilement de ses adversaires : qu'il n'a point combattu les miennes , qu'apparemment il ne les a pas sçûes , & que de l'humeur ou je vois qu'il est je ne me croi nullement obligé de les lui dire. Enfin qu'il a ajouté au Concile de Trente plusieurs articles de foi , ou plusieurs explications , qu'aucun particulier n'a droit de donner après les deffenses expresse contenues dans la bulle qui confirme le même Concile. *

* Il est
deffendu
par cette
bulle
sous peine
d'ex-
commu-

Pour

nication de donner aucune explication des decretis du Concile. Ullum omnino interpretationis genus super ipsius Concilii decretis quocunque modo edere &c. ce pouvoir est réservé au Pape.

Pour ce qui me regarde en particulier, je prie les lecteurs de ne point croire M. de la Ville sur sa parole, mais d'examiner avec quelque défiance, les faits mêmes qu'il assure avec le plus de confiance. Il se pique de sincérité & d'honnêteté & je n'ai garde de lui contester des qualitez, sans lesquelles on ne peut être qu'un mal-honnête homme, mais je ne puis m'empêcher de dire ici pour la défense de la vérité & pour ma justification, qu'il s'est souvent oublié lui même dans son livre. En voici une preuve suffisante.

A la teste de son Ouvrage il a mis un avertissement qui a quelque air de sincérité. Car cet avertissement n'est composé que pour me faire *une espèce de réparation*, ce sont ses termes. Il dit qu'il lui est tombé entre les mains un exemplaire de la *Recherche de la vérité* de l'édition de Strasbourg de l'année 1677. qui l'oblige à avertir son cher lecteur, que j'ai retracté dans cette édition une erreur, que j'avois avancée dans la première : *mais qu'il est si vrai, que je suis ou peu sçavant en Théologie, ou fort téméraire, que je n'ai pu me dédire de cette erreur, sans en avancer deux autres.* Tout son avertissement n'est que pour me faire cette *réparation* charitable.

Cependant il est faux 1. que je me sois retracté de la prétendue erreur sur le péché originel. La même proposition se trouve en mêmes termes dans l'édition * qu'il cite, & dans toutes celles, qui se sont faites à Paris.

2. Cette proposition est un sentiment qui ne m'est pas seulement particulier. On l'enseigne d'ordinaire dans les Ecoles. Mais quand on ne l'enseigneroit pas présentement, il est sûr que ce n'est point une erreur, & encore moins une erreur *tres-pernicieuse*, comme il la qualifie ailleurs. *

B b 4

3. Les dans la 2. p.

190. dans la 3. p. 187. dans la 4. p. 95. * P. 90.

* Dans l'édition

de Stras-

bourg

p. 190.

ce dans la

1. edit.

de Paris.

p. 172.

3. Les deux erreurs , qu'il suppose que j'ai mises à la place de l'erreur prétendue , sont deux choses que je n'ai point dites , & qu'il m'impose. Il suffit de lire le sien , dont il est question pour reconnoître la verité de ce que je dis : Ainsi je ne m'arrêterai pas à le prouver. Outre qu'un inconnu l'a déjà fait suffisamment. Je voudrois seulement que cet inconnû eust rapporté les raisons que j'ai eûes de dire qu'il se pouvoit faire , qu'un enfant dans le tems du batême fût justifié par un amour actuel , lesquelles j'ai données dans l'éclaircissement sur le péché originel.

Qu'on juge donc après avoir examiné l'avertissement honnête & sincère de M. de la Ville , si je n'ai pas sujet de demander aux lecteurs équitables , qu'ils ne le croient pas sur sa parole. Car , si on l'en veut bien croire , c'est l'homme du monde le plus sincère & le plus honnête. Mais on ne voit pas trop de marques de sincerité & d'honêteté , quand on l'examine avec soin. A la fin de son avertissement il proteste qu'il a fait tout ce qu'il a pû pour garder toute la modération qu'il devoit , qu'il n'en veut qu'aux erreurs de ses adversaires , & qu'il a pour leurs personnes beaucoup d'estime & de respect : & l'on ne peut examiner ce même avertissement , sans y reconnoître du moins les apparences d'une mauvaise foi , & d'une malignité qui surprend , & qui irrite les esprits. Je prie Dieu qu'il lui pardonne ses emportemens , qu'il régle son zèle , & qu'il lui inspire pour ses frères un esprit de douceur , de charité & de paix. Je ne sçai pas s'il a trouvé du plaisir à m'outrager comme il a fait , mais je veux bien l'assurer que j'ai beaucoup de douleur & de peine , quela nécessité de deffendre la verité m'ait obligé à donner quelque défiance de sa bonne foi , & que j'aurois au contraire bien de la joye , s'il pouvoit sçavoir combien je l'honore , je le crains , & je l'aime

l'aime sincèrement en celui , en qui nous sommes
tous freres : *Noverit quam eum non contemnam , &
quantum in illo Deum timeam , & cogitem caput no-
strum in ejus corpore fratres sumus.* Aug. ad Fortu-
nianum. Epist. 111.

F I N.





T A B L E

DES CHAPITRES du second Volume.

LIVRE CINQUIÈME.

Des Passions.

- CHAP. I. **D**E la nature & de l'origine des Passions en général 1
- CHAP. II. De l'union de l'Esprit avec les choses sensibles, ou de la force & de l'étendue des passions en général. 9
- CHAP. III. Explication particulière de tous les changemens qui arrivent au corps & à l'ame dans les passions. 18
- CHAP. IV. Que les plaisirs & les mouvemens des passions nous engagent dans l'erreur à l'égard du bien, & qu'il faut y résister sans cesse. Manière de combattre le libertinage. 31
- CHAP. V. Que la perfection de l'esprit consiste dans son union avec Dieu par la connoissance de la vérité, & par l'amour de la vertu ; & au contraire que son imperfection ne vient que de la dépendance du corps ; à cause du désordre de ses sens & de ses passions. 40
- CHAP. VI. Des erreurs les plus générales des passions, quelques exemples particuliers. 50
- CHAP. VII. Des passions en particulier, & premierement de l'admiration & de ses mauvais effets. 57

CHAP.

DES CHAPITRES.

- CHAP. VIII. Continuation du même sujet. Du bon usage que l'on peut faire de l'admiration, & des autres passions. 78
- CHAP. IX. De l'amour & de l'aversion, & de leurs principales especes. 86
- CHAP. X. Des passions en particulier, & en général de la manière de les expliquer & de reconnoître les erreurs dont elles sont la cause. 94
- CHAP. XI. Que toutes les passions se justifient, & des jugemens qu'elles nous font faire pour leur justification. 102
- CHAP. XII. Que les passions qui ont le mal pour objet sont les plus dangereuses & les plus injustes, & que celles qui sont le moins accompagnées de connoissance, sont les plus vives & les plus sensibles. 111

LIVRE SIXIEME.

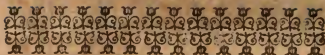
De la Methode.

- CHAP. I. **D**Essein de ce Livre, & les deux moyens généraux pour conserver l'évidence dans la recherche de la Verité, qui seront le sujet de ce Livre. 118
- CHAP. II. Que l'attention est nécessaire pour conserver l'évidence dans nos connoissances. Que les modifications de l'ame la rendent attentive, mais qu'elles partagent trop la capacité qu'elle a d'appercevoir. 122
- CHAP. III. Del'usage que l'on peut faire des passions & des sens pour conserver l'attention de l'esprit. 127
- CHAP. IV. De l'usage de l'imagination pour conserver l'attention de l'esprit, & de l'utilité de la Géométrie. 134
- CHAP. V. Des moyens d'augmenter l'étendue & la

SECONDE PARTIE DE LA
METHODE.

- CHAP. I. **D**es regles qu'il faut observer dans la recherche de la verité. 161
- CHAP. II. De la regle générale qui regarde le sujet de nos études. Que les Philosophes de l'école ne l'observent point ; ce qui est cause de plusieurs erreurs dans la Physique. 165
- CHAP. III. De l'erreur la plus dangereuse de la Philosophie des Anciens. 174
- CHAP. IV. Explication de la seconde partie de la regle générale. Que les Philosophes ne l'observent point, & que Monsieur Descartes l'a fort exactement observée. 186
- CHAP. V. Explication des principes de la Philosophie d'Aristote, où l'on fait voir qu'il n'a jamais observé la seconde partie de la regle générale, & où l'on examine ses quatre elemens, & ses qualitez élémentaires. 208
- CHAP. VI. Avis generaux qui sont nécessaires pour se conduire par ordre dans la recherche de la verité & dans le choix des sciences. 231
- CHAP. VII. De l'usage de la premiere regle qui regarde les questions particulieres. 243
- CHAP. VIII. Application des autres regles à des questions particulieres. 261
- CHAP. IX. Dernier exemple pour faire connoître l'utilité de cet ouvrage. L'on examine dans cet exemple la cause de l'union des parties des corps les unes avec les autres, & les régles de la communication des mouvemens. 282

Fin de la Table de Chapitres.



T A B L E

DES

ECLAIRCISSEMENTS.

Premier Eclaircissement sur le premier Chapitre du premier Livre.

Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les mouvemens de l'esprit, & dans les déterminations de ces mouvemens; & néanmoins il n'est point Auteur du péché.

322

Dieu fait tout ce qu'il y a de réel dans les sentimens de la concupiscence; & cependant il n'est point Auteur de nôtre concupiscence.

334

Second Eclaircissement sur le premier Chapitre du premier Livre.

Où je dis: Que la volonté ne peut déterminer diversement l'impression qu'elle a pour le bien, qu'en commandant à l'entendement de luy représenter quelque objet particulier.

338

Eclaircissement sur le troisiéme Chapitre.

Où je dis: Qu'il ne faut pas s'étonner si nous n'avons pas d'évidence des Mysteres de la Foi, puisque nous n'en avons pas même d'idées.

340

Eclaircissement sur ces paroles du cinquiéme Chapitre.

Les choses étant ainsi, on doit dire qu'Adam n'étoit point porté à l'amour de Dieu, & aux choses de son devoir par des plaisirs prévenans: parce que la connoissance qu'il avoit de son bien, & la joie qu'il resentoit sans cesse, comme une suite nécessaire de la vûe de son bon-

T A B L E

bonheur en s'unissant à Dieu, pouvoient suffire pour l'attacher à son devoir, & pour le faire agir avec plus de merite, que s'il eut été comme déterminé par des plaisirs prevenans. 342

Eclaircissement sur le cinquième Chapitre.

Où je dis : Que la délectation prévenante est la grace de JESUS-CHRIST. 346

Eclaircissement sur ce que j'ai dit au commencement du dixième Chapitre du premier Livre, & dans le sixième du second Livre de la Methode :

Qu'il est tres-difficile de prouver qu'il y a des corps. Ce que l'on doit penser des preuves que l'on apporte de leur existence. 349

Eclaircissement sur le cinquième Chapitre du deuxième Livre.

De la memoire, & des habitudes spirituelles.

Eclaircissement sur le Chapitre septième du deuxième Livre.

Réduction des preuves & des explications que j'ai données du peché originel. Avec les réponses aux objections qui m'ont paru les plus fortes. 367

Objections contre les Preuves & les explications du Peché Originel. 379

Eclaircissement sur le troisième Chapitre de la troisième Partie du second Livre.

Dans lequel je parle de la force de l'imagination des Auteurs, & principalement de Tertullien. 416

Eclaircissement sur la nature des Idées.

Dans lequel j'explique comment on voit en Dieu toutes choses, les veritez & les loix éternelles. 426

Contre ce qui a été dit, qu'il n'y a que Dieu qui nous éclaire, & que l'on voit toutes choses en lui. 444

Eclaircissement sur le Chapitre septième de la seconde Partie du troisième Livre.

Où je prouve : Que nous n'avons point d'idée claire de la nature ni des modifications de nôtre ame. 461

Eclaircissement sur le Chapitre huitième de la deuxième

DES ECLAIRCISSEMENTS

deuxième Partie du troisième Livre.

*Des termes vagues & généraux qui ne signifient rien :
Comment on les distingue des autres.* 471

Eclaircissement sur la Conclusion des trois premiers Livres.

Que les Medecins & les Directeurs nous sont absolument nécessaires , mais qu'il est dangereux de les consulter & de les suivre en plusieurs occasions. 476

Eclaircissement sur le troisième Chapitre du cinquième Livre.

Que l'amour est different du plaisir & de la joye. 493

Eclaircissement sur le Chapitre troisième de la seconde Partie du sixième Livre.

Touchant l'efficace attribuée aux causes secondes. 499

Eclaircissement sur ce que je dis dans le Chapitre quatrième de la seconde Partie de la Méthode , & ailleurs.

Que Dieu agit toujours avec ordre , & par les voyes les plus simples 549

Défense de l'Auteur contre l'accusation de Monsieur de la Ville. 557

Fin de la Table des Eclaircissements.



MAG 2005707







